AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH

(KAIDAH-KAIDAH MAQASHID)

Prof. Dr. Drs. H. Duski Ibrahim, M.Ag.

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH

(KAIDAH-KAIDAH MAQASHID)

Prof. Dr. Drs. H. Duski Ibrahim, M.Ag.

فوندوق فسنترين نورالاسلام سريبندوغ

PONDOK PESANTREN

Nurul Islam

SERIBANDUNG – TANJUNG BATU
OGAN ILIR – SUMATERA SELATAN

PIMPINAN WILAYAH

PERSATUAN GURU

Nahdlatul Ulama

PROVINSI SUMATERA SELATAN

AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH

(KAIDAH-KAIDAH MAQASHID)

AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH
(KAIDAH-KAIDAH MAQASHID)

Penulis : Prof. Dr. Drs. H. Duski Ibrahim, M.Ag.
Penyunting : Eista Swaesti
Proofreader : Fariza
Desain Cover : Yudan
Layout : Mikah

Redaksi:
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek 126, Sambilegi RT. 02 RW. 49
Maguwoharjo, Depok, Sleman
Jogjakarta, 55282
Telp./Fax.: (0274) 488132
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

Cetakan Pertama, 2019

Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Prof. Dr. Drs. H. Duski Ibrahim, M.Ag.
Al-Qawa'id Al-Maqashidiyah (Kaidah-Kaidah Maqashid)/
Prof. Dr. Drs. H. Duski Ibrahim, M.Ag.
Cet. 1—Jogjakarta: Ar-ruzz media, 2019
325 halaman 14 cm × 21 cm
ISBN:

1. Agama
I. *AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH* (KAIDAH-KAIDAH MAQASHID) II. Judul

© Hak Cipta dilindungi undang-undang
All Rights Reserved

PENGANTAR PENULIS

Dengan nama Allah, Tuhan semesta alam, Yang Maha Pengasihan dan Penyayang; Maha Pengampun dan Maha Pemberi taubat, Maha Pemberi nikmat kepada makhluk-Nya, berupa nikmat Islam, iman, ihsan, kesehatan, dan nikmat kesempatan kepada hamba-hamba-Nya untuk berbuat dan beraktivitas dalam upaya mengembangkan peradaban. Saya senantiasa bersyukur, memuji, bertaubat dan memohon ampunan-Nya. Allah Maha Pemberi Petunjuk, dan orang yang diberi petunjuk oleh-Nya tidak ada pihak yang akan dapat menyesatkan, dan *na'udzubillah,* kalau Dia membiarkan kesesatan maka tidak ada pihak yang dapat memberi petunjuk.

Saya bersyukur kepada Allah, karena sudah dapat menyelesaikan karya tulis yang menjadi mimpi indah dan sekarang sudah menjadi kenyataan '*my dream comes true'*, yaitu sebuah buku yang berjudul: *AL-QAWA'ID AL-MAQASHIDIYAH* (KAIDAH-KAIDAH MAQASHID), yang menjadi Pedoman umum dalam memahami tujuan-tujuan di balik hukum Islam. Shalawat teriring salam Saya tujukan kepada Nabi Muhammad saw., Rasul pembawa amanat, dengan mengucapkan *Allahumma shalli 'ala sayyidina Muhammad wa 'ala alihi wa shahbihi wa barik wa sallim.*

Dalam kesempatan ini, perlu disampaikan bahwa penulis berusaha untuk melakukan reformulasi ilmu *ushul al-fiqh* yang bermuatan dalil-dalil hukum, ijtihad dan kaidah-kaidah. Untuk mewujudkan keinginan ini, Saya telah menulis lima buah buku yang terkait, dan karya yang ada di tangan pembaca ini adalah buku kelima dari rangkain buku yang dimaksudkan tersebut.

Sumber inspirasi penulisan karya ini tentu saja buku-buku yang telah ditulis oleh ulama-ulama dan ahli-ahli sebelum saya, baik yang berbahasa Arab, berbahasa Indonesia maupun berbahasa Inggeris. Di antara buku-buku tersebut telah dicantumkan dalam referensi atau daftar pustaka. Kalaupun dalam pengamatan pembaca ada yang tidak tercantum dalam refensi, hal itu disebabkan kelalaian penulis, bukan disengaja, atau memang dianggap tidak diperlukan. Oleh karena itu, Saya mengucapkan terima kasih banyak kepada mereka, yang sangat membantu dalam penyelesaian buku ini.

Harapan saya, karya ini bermanfaat bagi penulis sendiri, para pencinta kaidah maqashid dan semua kaum muslimin, terutama para mahasiswa. Semoga karya ini akan menjadi amal yang baik bagiku, dan merupakan ilmu yang bermanfaat (*al-'ilm an-nafi'*) bagi para pembacanya. *Allahumma inna na'udzibika min 'ilm la yanfa'* (Ya Allah! Kami berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat).

Saya menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna, pasti ada kesalahan dan kekeliruan di sana-sini. *Al-Insan mahhal al-khatha` wa an-niisyan.* Oleh karena itu, kritik dan saran sangat penulis harapkan untuk kesempurnaannya di masa yang akan datang. Akhirnya, Saya mohon ampun kepada Allah dari semua kesalahan dan kekeliruan (*Wa Allah A'lam bi ash-Shawab*).

Palembang, Oktober 2019

Penulis,
Duski Ibrahim.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS v

BAB 1
PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Penulisan 1
B. Rumusan dan Tujuan Penulisan 4
C. Kajian Terdahulu 5
D. Metode Penulisan 6

BAB II
DASAR-DASAR PERUMUSAN
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID 8
A. Al-Qur`an 8
B. Hadis 39

BAB III
KONSEP DAN SEJARAH
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID 46
A. Pengertian Kaidah-Kaidah Maqashid 46
B. Kategori Kaidah-Kaidah Maqashid 50
C. Konsep Maqashid Syariah 51
D. Pembagian Maqashid 63
E. Hubungan Maqashid, Hikmah dan 'Illat 68
F. Urgensi Kaidah-Kaidah Maqashid 75
G. Sejarah Pertumbuhan dan
Perkembangan Kaidah Maqashid 77

BAB IV
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID TENTANG
KONSEP MASLAHAT-MAFSADAT 93
A. Hubungan Tujuan asy-Syari'
dan Penegakan Maslahat 93
B. Kaidah-Kaidah Maqashid
Dari Aspek Pengakuan asy-Syari' 128
C. Kaidah-Kaidah Tentang Pembagian Maslahat dari
Segi Kepentingan dan Kekuatan Pengaruhnya 136
D. Kaidah-Kaidah Maqashid Yang Berkaitan
dengan Penyempurna Tingkatan Maslahat 151

E. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang
Hubungan Tiga Tingkatan Maslahat 157
F. Bidang-Bidang Penalaran Dalam 'Illat-'Illat
dan Hikmah-Hikmah Hukum 171
G. Kaidah-Kaidah Maqashid yang Mengharuskan Mujtahid
Untuk Beralih Kepada Makna-Makna Hukum 178
H. Cara-Cara Mengetahui Maqashid Syari'ah 183
I. Agenda Kerja Maqashid Ay-Syari'ah 195

BAB V
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID
TENTANG PRINSIP MENGHILANGKAN KESEMPITAN 199
A. Konsep al-haraj (Kesempitan) 199
B. Kaidah-Kaidah Tentang Hubungan
Antara Tujuan asy-Syari' dan Kesulitan 205
C. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang Hubungan Antara
Prinsip Menghilangkan Kesempitan
dan Tujuan Mukallaf 229
D. Kriteria Kesulitan yang dipertimbangan (diakui)
sesuai yang diungkap Oleh Kaidah-Kaidah
Maqashid 236
E. Kaidah Tentang Hubungan Sebab-Sebab Kemudahan
dan Kaidah-Kaidah Maqashid 240

BAB VI
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID TENTANG URGENSI
MEMPERHATIKAN EFEK-EFEK DALAM
IMPLEMENTASI HUKUM 254
A. Kaidah-Kaidah Maqashid Yang Mengharuskan
Mujtahid Memperhatikan Efek Yang Akan Muncul
Dari Implementasi Hukum 254
B. Kaidah Kaidah Maqashid Yang Mengharuskan
Adanya Kesesuaian Antara Tujuan Mukallaf
Dengan Tujuan asy-Syari' 272
C. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang Pengaruh
Tujuan (Niat) Mukallaf Terhadap
Tindakan-Tindakannya 292

BAB VII
KHULASHAH 310
DAFTAR PUSTAKA 312

BAB 1
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penulisan

Mengikuti para ulama dan pemikir muslim lain, termasuk ulama *ushul al-fiqh,* penulis memandang bahwa Al-Qur`an Sunnah atau hadis adalah suatu *'umdah,* penopang atau sandaran yang kokoh (*matîn*) untuk dijadikan rujukan utama dalam berpikir, bertindak dan berkreasi. Apapun yang diidekan, dilakukan atau dirumuskan, sepanjang terkait dengan ajaran-ajaran Islam, haruslah merujuk kepada Al-Quran dan hadis, baik yang sifatnya universal (*kulli*) maupun partikular (*juz`i*), baik petunjuk hukumnya itu bersifat pasti (*qath'i*) atau hanya bersifat dugaan kuat (*zhanni*).

Al-Qur`an adalah sebuah kitab Allah yang komprehensif. Ia mengandung ajaran-ajaran tentang akidah atau kepercayaan (*i'tiqadiyah*), akhlak atau sopan santun (*khuluqiyah*), *good manner*, acuan kepada pemikiran dan penelitian terhadap rahasia-rahasia Tuhan yang terdapat dalam semesta alam, sehingga manusia mampu mengembangkan peradaban yang berbasis teologis. Selain itu, Al-Qur`an juga bermuatan tentang kisah-kisah orang-orang terdahulu, baik mengenai individu maupun masyarakat dan bangsa, yang gunanya untuk dapat dijadikan sebagai *'ibrah* atau pelajaran bagi umat Islam, juga

tentang peringatan dan ancaman, dan terutama bermuatan tentang hukum-hukum perbuatan manusia (*ahkam 'amaliyah*), baik berupa perkataan, perbuatan, transaksi, perjanjian, maupun tindakan terhadap sesuatu.

Kendatipun demikian, kuantitas ayat-ayat Al-Qur`an terutama ayat hukum, terbatas. Para ulama telah berbeda pendapat dalam menghitungnya. Menurut ulama-ulama Madinah, jumlahnya sebanyak 6214 ayat; menurut ulama-ulama Kufah sejumlah 6217 ayat; menurut ulama-ulama Mekkah sebanyak 6210 ayat; menurut ulama-ulama Bashrah sejumlah 6203 ayat; dan menurut ulama-ulama Syam (Siria) sebanyak 6226 ayat (Hakim, t.t. 2: 186-187). Sebagian ulama Palembang, seperti dikemukakan oleh Kemas Haji Muhammad Azhari dalam Cetakan Al-Qur`an (Mushhaf) tahun 1848 M. dan 1854 M., menghitungnya sebanyak 6666 ayat.

Keterbatasan kuantitas ayat-ayat hukum juga diakui oleh para ulama. Abu Yusuf berpendapat, hanya ada 1100 ayat hukum; Ibn Mubarak menghitungnya sebanyak 900 ayat hukum; Imam al-Ghazali berpendapat, bahwa jumlah ayat hukum itu sebanyak 500 ayat. Jumlah ini diikuti oleh beberapa orang ulama kenamaan, seperti Ibn al-'Arabi, ar-Razi, Ibn Qudamah, al-Qarafi, dan lain-lain; menurut Abdul Wahhab Khallaf, jumlah ayat hukum itu sebanyak 280 (Khallaf, 1968 32). Menurut Ahmad Amin, ayat hukum itu berjumlah 200 ayat. Sedangkan menurut Thanthawi Jauhari, jumlah ayat hukum itu sebanyak tidak lebih dari 150 ayat. HM. Rasyidi menghitungnya sebanyak 228 ayat hukum atau hanya lebih kurang 3 persen dari seluruh ayat Al-Qur`an. Dengan demikian, maka dapat kita tarik suatu kesimpulan, bahwa jumlah ayat hukum dalam Al-Qur`an itu berkisar 2 % hingga 17 % dari semua ayat-ayat dalam Al-Qur`an (Rasyidi, 1976: 13; Ibrahim 2018: 3-4)).

Menyadari keterbatasan jumlah ayat hukum, maka para ulama memerankan hadis atau sunnah sebagai solusi mengatasi persoalan yang hanyak disebut dalam Al-Qur`an secara umum atau tidak ditemukan penjelasannya sama sekali. Sunnah atau hadis, dalam konteks ini, dimaksudkan adalah: *"Segala yang diriwayatkan dari Nabi saw., berupa perkataan, perbuatan,*

dan ketetapan, yang berkaitan dengan hukum." Sunnah atau hadis ini berfungsi sebagai penguat, penjelas, atau pembatas makna dan hukum hukum dari ayat-ayat Al-Qur`an. Tidak hanya itu, sunnah juga sebagai *tazyid,* yaitu menambah atau mendatangkan hukum baru yang tidak disebutkan dalam Al-Qur`an. Sebagaimana ayat-ayat Al-Qur`an, kuantitas Sunnahpun juga terbatas. Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, yang dikutip oleh Abdul Wahhab Khallaf dalam bukunya *Khulashah at-Tasyri' al-Islami,* bahwa jumlah hadis hukum itu berkisar 4500 (empat ribu lima ratus) hadis saja (Khallaf, 1979: 27). Sedangkan menurut Imam al-Mawardi yang dikutip oleh al-Khathib dalam kitabnya *an-Nafahat fi Ushul al-fiqh,* hanya sebanyak 500 (lima ratus) hadis hukum (al-Khathib, t.t. : 158).

Para ulama *usul al-fiqh* dapat dipastikan telah sepakat pendapat bahwa substansi ajaran Al-Qur`an dan Sunnah itu adalah untuk memberikan *hasanah* (kebaikan) kepada para hamba, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti. *Hasanah* atau kebaikan tersebut diperoleh dengan melakukan penggalian terhadap keduanya dengan memahami muatan-muatannya, bukan hanya makna-makna zhahir tetapi juga hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Dalam memahami muatan dan esensi kedua sumber haruslah digunakan media-media atau cara-cara yang tepat dan signifikan, dengan memperhatikan situasi-situasi kontekstual (*qara`in ahwal*), supaya dinamis dan moderat.

Salah satu cara atau media untuk memahami tujuan-tujuan di balik hukum Islam yang dinamis dan moderat dari sumber-sumbernya Al-Qur`an dan Sunnah tersebut adalah melalui kaidah-kaidah maqashid, yang merupakan bagian penting dari ilmu *ushul al-fiqh*. Istilah kaidah-kaidah maqashid adalah terjemahan dari kata *al-qawa'id al-maqashidiyah,* yang merupakan gabungan dari dua kata *qawa'id* dan *maqashid*, yakni kaidah-kaidah yang membicarakan masalah tujuan-tujuan di balik hukum Islam yang bersifat universal (*kulliyah*). Abdurrahman al-Kailaini (2000: 55) merumuskan bahwa kaidah-kaidah maqashid adalah: "Suatu kaidah yang dengannya diungkapkan makna yang umum dipahami dari

dalil-dalil syariah yang bermacam-macam, menuju kehendak *asy-Syari'* untuk menegakkannya dari balik hukum-hukum yang dibangun di atasnya." Tegasnya, kaidah-kaidah maqashid adalah proposisi-proposisi atau rumusan-rumusan kaidah yang bermuatan tentang substansi-substansi tujuan-tujuan di balik suatu hukum yang ditetapkan.

Urgensi penulisan tentang kaidah-kaidah maqashid ini terlihat dari suatu kenyataan bahwa keberadaan *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah terbatas, sehingga untuk mengungkapkan kandungan makna dan hikmahnya masih diperlukan media-media yang signifikan, yang di antaranya melalui kaidah-kaidah maqashid ini. Kemudian, dalam konteks akademik, buku-buku khusus tentang kaidah-kaidah maqashid yang berbahasa Indonesia masih sedikit sekali ditemukan di kalangan mahasiswa dan masyarakat kita hingga saat ini. Yang sudah sudah banyak beredar dalam berbahasa Indonesia adalah kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawa'i al-lughawiyah*), kaidah-kaidah kemaknaan (*al-qawa'id al-ma'nawiyah*) dan kaidah-kaidah fiqih (*al-qawa'id al-fiqhiyah*). Sebab itu, untuk mengisi kekosongan, pembahasan dan penulisan tentang kaidah-kaidah maqashid ini sangat urgen dan penting dilakukan.

B. Rumusan dan Tujuan Penulisan

Dalam buku ini rumusan pembahasan adalah sebagai berikut: Apa dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid? Apakah yang dimaksud dengan kaidah-kaidah maqashid? Bagaimana kategori kaidah-kaidah maqashid? Dari rumusan ini, maka dikemukakan tujuan penulisan sebagai berikut, yaitu: untuk menguraikan, menjelaskan dan menganalisis dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid dari Al-Qur`an dan Hadis. Kemudian menguraikan konsep kaidah-kaidah maqashid, termasuk pembagian-pembagiannya. Selanjutnya, akan dibahas tentang kategori kaidah-kaidah maqashid, baik kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang maslahat-mafsadat, kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang prinsip menghilangkan kesempitan dan kesulitan (*raf' al-masyaqqah wa al-haraj*) maupun kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema perlunya seorang mujtahid atau

ahli hukum untuk memperhatikan efek-efek atau akibat-akibat perbuatan yang akan muncul ketika mengimplementasikan hukum-hukum yang ditetapkan.

C. Kajian Terdahulu

Para ulama *ushul al-fiqh* telah banyak mengkaji tentang tema kaidah maqashid di sela-sela bahasan tentang tema-tema kaidah lain, baik ulama klasik maupun kontemporer. Untuk menyebut di antaranya adalah Imam Al-Juwaini dalam bukunya *al-Burhan fi ushul al-ahkam.* Dilanjutkan oleh Imam Al-Ghazali dalam beberapa karya *ushul al-fiqh*-nya, seperti*, al-Mankhul min ta'liqat al-ushul, Syifa` al-ghalil*, dan terutama *al-Mustashfa min 'ilm al-ushul*. Kemudian Imam Ar-Razi dalam kitab *al-Mahshul fi ushul al-fiqh*. Ada lagi Sulthan al-'Ulama 'Izz ad-Din ibn Abdis-Salam yang menulis buku *Qawa'id al-ahkam fi mashalih al-anam.* Selanjutnya, Imam Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam kitab *I'lam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin.* Kemudian Imam Najm ad-Din ath-Thufi yang terkenal pendapatnya bahwa maslahat adalah dalil syara' yang terkuat, sehingga harus didahulukan atas *nash* dan ijma'. Pada gilirannya muncul Imam Asy-Syatibi yang menulis tentang kaidah maqashid alam karyanya yang berjudul *al-Muwafaqat fi ushul asy-syari'ah*, yang sering menjadi rujukan para pemikir hukum Islam modern dan kontemporer.

Selanjutnya, di era moern dan kontemporer, ada Ibn 'Asyur yang menulis buku berjudul *Maqashid asy-syari'ah al-Islamiyah*. Kemudian Yusuf 'Alim dalam buku yang berjudul *al-Maqashid al-'ammah li asy-syari'ah al-Islamyah*. Selanjutnya Ahmad ar-Raisuni telah menulis sebuah buku yang berjudul *Nazhariyah al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi.* Dilanjutkan oleh Abdurrahman al-Kailani yang telah menulis buku yang berjudul *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi 'aradhan wa dirasatan wa tahlilan.*

Terkecuali Imam asy-Syatibi, al-'Izz ibn Abdis Salam, Ahmad ar-Raisuni dan 'Aburrahman al-Kailani, ulama-ulama di atas kebanyakan hanya merumuskan tentang maqashid syariah secara naratif, tidak merumuskan kaidah-kaidah maqashid

dalam bentuk proposisi-proposisi yang merupakan generalisasi tujuan-tujuan hukum Islam. Hasil-hasil penelitian terdahulu pun masih ditulis dalam bahasa Arab, sedangkan masyarakat Islam Indonesia, termasuk mahasiswa Perguruan Tinggi Keagamaan banyak yang masih belum terbiasa memahami teks-teks yang berbahasa asing tersebut. Oleh karena itu, sekali lagi, pembahasan dan penulisan tentang kaidah-kaidah maqashid ini masih sangat penting untuk dilakukan.

D. Metode Penulisan

Adapun metode penulisan dan pembahasan yang digunakan dalam buku ini adalah sebagai berikut: *Pertama,* penulis melakukan studi terhadap kitab-kitab yang dijadikan sebagai sumber dan rujukan yang membicarakan tentang maqashid syariah, baik dalam bentuk narasi maupun dalam bentuk kaidah-kaidah maqashid atau proposisi-proposisi dalam susunan kalimat. Perlu dikemukakan, bahwa kaidah-kaidah maqashid yang dicantumkan dalam buku ini ada yang bersifat orisinil dan ada yang telah dimodifikasi, termasuk oleh penulis sendiri. *Kedua,* menyajikan kaidah-kaidah maqashid tersebut sesuai dengan kategori-kategorinya yang telah penulis tentukan, yaitu: (1) kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang maslahat-mafsadat; (2) kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang prinsip menghilangkan kesempitan dan kesulitan (*raf' al-haraj*); dan (3) kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan perlunya seorang mujtahid atau ahli hukum untuk memperhatikan efek atau akibat yang akan muncul ketika mengimplementasikan aturan-aturan atau hukum-hukum yang ditetapkan. *Ketiga,* menganalisis dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam kaidah-kaidah maqashid tersebut serta memberikan contoh-contoh yang relevan.

Kendatipun demikian, setelah pendahuluan ini dan sebelum membicarakan kategori-kategori kaidah maqashid tersebut, terlebih dahulu kita mendiskusikan tentang dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid, juga konsep dan sejarah

kaidah maqashid. Setelah pembahasan dianggap cukup, maka akan diakhiri dengan kesimpulan, yang dalam buku ini disebut *khulashah.*

BAB II
DASAR-DASAR PERUMUSAN KAIDAH-KAIDAH MAQASHID

A. Al-Qur`an

Dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid ini tentu saja ayat-ayat Al-Qur`an dan Sunnah. Dalam hal ini, penulis akan mencantumkan dasar-dasar yang dikemukakan oleh ulama-ulama yang memberikan perhatian terhadap maqashid syariah dan kaidah-kaidah maqashid, baik kalangan ulama klasik maupun kontemporer.

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-anbiya` ayat 107, berbunyi:

   وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (١٠٧)

   Artinya: "Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam".

   Ayat di atas menjelaskan tujuan umum aturan yang diturunkan oleh Allah, melalui Nabi-Nya, Muhammad saw., yaitu menjadi rahmat bagi semesta alam. Imam asy-Syaukani dalam kitab *Fath al-Qadir* (1964. 3: 430), diikuti oleh Shiddiq ibn Hasan dalam tafsir *Fath al-bayan*

fî Maqashid al-Qur`ân (1995. 8: 381) menafsirkan ayat tersebut dengan mengungkapkan: *"Dan Kami tidak mengutusmu karena suatu alasan apapun, melainkan untuk menjadi rahmat Kami yang luas, maka sesungguhnya apa yang Kami utus adalah menjadi sebab untuk kebahagiaan dua negeri (fi ad-dârain)"*, yakni kebahagiaan atau kemaslahatan di dunia ini atau di akhirat nanti.

Senada dengan tafsiran di atas, Abdurrahman Ibrahim al-Kailani mengatakan, bahwa kata رحمة dalam ayat di atas memfaidahkan (memberi pemahaman) yang bersifat umum, yaitu rahmat di dunia ini dan rahmat di akhirat nanti. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa sesungguhnya rahmat yang dijadikan sebagai *'illat* (alasan) diutusnya nabi Muhammad saw., tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan orang-orang *mukallaf* dan mencegah kemafsadatan dari mereka (al-Kailani, 2000: 132), baik di dunia yang *fana`* ini maupun di alam *baqa`* nanti.

Sekaitan dengan itu, Sa'id Ramadhan al-Buthi mengatakan bahwa Rasul saw. diutus sebagai rahmat bagi semesta alam, apabila syariah yang diturunkan kepadanya itu dipahami dengan baik dan dimanfaatkan dengan benar, maka ia pasti akan mendatangkan kemaslahatan dan menjamin kebahagiaan. Jika tidak dipahami dengan benar, maka Nabi dan ajaran-ajarannya itu tidaklah akan menjadi rahmat, melainkan menjadi *niqmat*. Dengan ungkapan lain, sesungguhnya Rasul saw. diutus adalah untuk kebahagiaan dunia akhirat dan menjadi sumber bagi kemaslahatan mereka, bagi yang mau menerimanya. Siapa saja yang menerima rahmat dan mensyukuri nikmat tersebut, maka ia akan mendapat kebahagiaan di dunia dan akhirat; sebaliknya siapa saja yang menolak dan menginkarinya maka ia akan rugi di dunia dan akhirat (al-Buthi, 2000: 70-71).

2. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Yunus ayat 57-58, berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (٥٧) قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (٥٨)

Artinya: "Wahai manusia! Sungguh, telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur`an) dari Tuhan-mu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang yang beriman. Katakanlah (Muhammad), "dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Itu lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan."

Dari dua ayat ini dapat dipetik beberapa pemahaman sebagai berikut, yaitu: *Pertama,* bahwa Allah telah memberi pelajaran yang tertuang dalam Al-Qur`an. Pelajaran ini adalah kemaslahatan yang sangat besar, karena kita dapat memahami mana yang sesat dan mana yang petunjuk kebenaran. *Kedua,* Allah menyebut *mau'izhah* atau Al-Qur`an itu sebagai obat penyembuh bagi penyakit yang ada di dalam hati, berupa keraguan dan *i'tiqad* yang salah. *Ketiga,* Allah menyebutnya sebagai *hudan* atau petunjuk, yang dapat memberi arah kepada kebenaran dan keyakinan. *Keempat,* Allah menyebutnya dengan rahmat. Rahmat itu adalah kemaslahatan yang paling sempurna. *Kelima,* Allah menyebutkan kata *yafrahu*. Kata *al-farh* yang berarti kegembiraan ini dapat diartikan dengan *at-tahni`ah* atau derajat kehormatan bagi orang yang menjadikan Al-Qur`an sebagai petunjuk. Ini merupakan kemaslahatan yang agung (*mashlahah 'azhimah*). *Ketujuh,* Allah menutup dengan ungkapan هو خير مما يجمعون**,** yang mengandung makna bahwa kebaikan-kebaikan sebelumnya itu adalah kebaikan duniawi. Sedangkan Al-Qur`an dan kemanfaatannya itu adalah lebih maslahat bagi mereka dari kemaslahatan duniawi. Sesuatu yang lebih maslahat dari maslahat-maslahat yang ada adalah sesuatu yang disebut sangat maslahat (*ghayah al-maslahah*). Tujuh point di atas menunjukkan bahwa syara' memperhatikan dan memelihara kemaslahatan,

yang menjadi esensi dari maqashid syariah (al-Alusi, t.t. 11:138-142; Abdurrahman, 1980: 70-71).

3. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Isra`ayat 82, yang berbunyi:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (٨٢)

Artinya: "Dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian".

Ash-Shiddieqy dalam *Tafsir an-Nur* mengatakan bahwa Allah menurunkan Al-Qur`an kepada Rasul sangat besar manfaatnya untuk kesehatan. Dari Al-Qur`an terdapat sesuatu yang menjadi penawar bagi semua penyakit jiwa dan penyakit fisik. Ia menjadi menjadi obat bagi umat dan menjadi rahmat bagi semua orang yang beriman (ash-Shiddieqy, 2011. 2: 669).

4. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Ali 'Imran ayat 159, yang berbunyi:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩)

Artinya: "Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu, kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya".

Imam Ibn Katsir (2012.2: 175), ketika menafsirkan potongan ayat yang berbunyi فبما رحمة من الله لنت لهم, *yang artinya: "maka dengan rahmat dari Allah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka.", mengatakan bahwa menurut al-Hasan al-Basri, lemah lembut itu merupakan akhlak Nabi Muhammad saw., yang dengannya Allah mengutusnya. Akhlak semacam ini tentu saja akan mendatangkan kedamaian dan kemaslahatan.*

Ayat di atas, dengan demikian, memberikan pemahaman yang jelas bahwa adalah suatu rahmat kalau kita berlaku lemah lembut terhadap orang lain, baik dalam berinteraksi dengan mereka maupun dalam berkomunikasi melalui berbagai cara dan media. Dengan ungkapan lain, bahwa berprilaku dan bersikap lemah lembut terhadap orang lain menjadi sebab adanya rahmat yang besar, karena akan menimbulkan rasa saling menyayangi, saling menghormati dan saling menghargai antara satu sama lain. Sebaliknya, manakala kita berlaku atau bertindak kasar terhadap orang lain, maka mereka akan menjauh dari kita, pergaualan kita akan terganggu dan semakin menyempit. Tidak hanya itu, manakala mereka bersalah kepada kita maka hendaklah dimaafkan dengan tulus, bahkan kita diperintahkan untuk meminta ampunan kepada Tuhan, supaya dosa-dosa dari kesalahan-kesalahan yang mereka lakukan terhadap kita diampuni oleh Allah.

Selanjutnya, dari ayat tersebut dipahami bahwa perlu adanya kerjasama yang baik antara ahli agama dan pemerintah (*al-'ulamâ` wa al-'umarâ`*), seperti yang dikemukakan oleh Ibn Khawwâz Mindâd yang mengatakan bahwa wajib atas pemimpin (penguasa) bermusyawarah dengan para ulama tentang sesuatu yang tidak mereka ketahui, dan tentang hal-hal yang mereka masih ragu tentang urusan dunia, urusan politik, urusan kemanusiaan yang terkait dengan kemaslahatan mereka, dan tentang hal-hal yang terkait dengan kemaslahatan negara dan pembangunannya (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 2: 364). Ungkapan lain dapat dikemukakan, bahwa dalam membangun umat manusia di suatu tempat atau

negara, kerjasama antara ulama dan *umara`* adalah suatu keniscayaan. Tanpa itu, *baldatun thoyyibatun wa rabbun ghafûr* (Q. 34. Saba`: 15), yakni negara makmur penuh dengan ampunan Tuhan, akan sulit diwujudkan. Negara semacam ini adalah kemaslahatan bersama.

5. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 165, yang berbunyi:

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (١٦٥)

Artinya: "(mereka Kami utus) selaku Rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya Rasul-rasul itu. dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Imam Ibn Katsir (2012.2: 462) menafsirkan bahwa Allah telah menurunkan kitab-kitab-Nya dan mengutus para Rasul-Nya dengan kabar gembira dan peringatan, serta menjelaskan antara hal-hal yang dicintai dan diridhai-Nya, dengan hal-hal yang dibenci dan ditolaknya, agar tidak ada lagi alasan bagi orang untuk mengelak. Kedatangan Rasul adalah untuk membawa berita gembira bagi orang-orang yang taat; dan memberi peringatan kepada orang-orang maksiat. Sejauh itu, para rasul itu diutus adalah sebagai *hujjah* atau alasan bagi manusia untuk diberikan surga bagi yang taat dan diberikan neraka bagi yang maksiat. Dengan adanya rasul, maka tidak ada alasan lagi bagi manusia untuk meninggalkan tauhid dan meninggalkan taat kepada-Nya (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 3: 303). Hemat penulis, ayat ini menjelaskan hikmah, berupa kemaslahatan diutusnya Rasul saw. untuk manusia, yaitu membawa berita gembira bagi orang yang patuh kepada perintah Tuhan; sebaliknya memberi peringatan bagi orang yang maksiat. Kepatuhan yang berefek kepada surga adalah kemaslahatan, dan kemaksiatan yang berefek kepada neraka adalah kemafsadatan.

6. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Mulk ayat 2, yang berbunyi:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (٢)

Artinya: "Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun".

Kehidupan dan kematian telah ditakdirkan Allah, bukan hanya bagi manusia tetapi juga bagi hewan dan makhluk lainnya. Adanya hal ini merupakan salah satu barometer ujian yang diberikan Tuhan kepada kita. Takdir kematian adalah suatu keniscayaan, sebagaimana takdir kehidupan bagi yang telah berwujud atau *mumkin al-wujud*. Oleh karena itu, kita harus mentaati perintah-perintah Tuhan supaya menjadi orang yang paling baik amal terhadap-Nya. Sekaitan dengan ini, Shiddiq ibn Hasan mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan yang paling baik amalnya adalah orang yang memanfaatkan akalnya untuk segera taat kepada Allah dan berupaya menghindari apa yang diharamkan-Nya (Shiddiq ibn Hasan, 1995.14: 230). Dengan adanya upaya untuk taat kepada Allah dan menjauhi yang diharamkannya, maka berarti seseorang itu akan menjadi orang yang terbaik di sisi Allah. Orang semacam inilah yang mendapatkan kabaikan dan kemaslahatan.

7. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Hud ayat 7, yang berbunyi:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٧)

Artinya: "Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata".

Ayat ini menceritakan tentang penciptaan langit dan bumi. Manusia diberitahu oleh Allah bahwa Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi untuk diimani keberadaan dan kekuasaan-Nya. Kendatipun demikian, mengenai hakikatnya, cara-caranya, berapa lama masanya tampaknya tidak menjadi hal yang penting untuk diketahui secara detail. Kita hanya wajib mengimani, bahwa yang menciptakan langit, bumi dan apa saja yang ada di antara keduanya, adalah Allah. Al-Azhari mengatakan, bahwa kita hanya diwajibkan mengimaninya, tidak perlu mengetahui bagaimana caranya, bagaimana bentuk dan sifat *'arasy*, dan bagaimana bentuk dan sifat langit dan bumi. Yang penting, bahwa penciptaan makhluk-makhluk semacam ini adalah untuk menguji iman atau keyakinan kita, untuk memperkuat keyakinan dan agama kita (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 6: 145).

8. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-'Araf ayat 172, yang berbunyi:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (١٧٢)

Artinya: "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan:

"Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

Ketika Tuhan menanyakan bahwa bukankah Dia adalah Tuhanmu. Maka mereka menjawab, benar kami saksikan. Yakni diri kami mengakui bahwa Engkau ya Allah adalah Tuhan kami. Apakah jawaban semacam ini adalah *bi lisân al-maqâl* atau *bi lisân al-hâl.* Melihat koherensi jawaban tentu yang dimaksudkan adalah *bi lisân al-maqâl* (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 5: 72-73). Ini jelas bahwa dimaksudkan adalah untuk memelihara keyakinan atau agama.

9. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 150, yang berbunyi:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (150)

Artinya: "Dan dari mana saja kamu (keluar), Maka Palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu (sekalian) berada, Maka Palingkanlah wajahmu ke arahnya, agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu, kecuali orang-orang yang zalim diantara mereka. Maka janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku (saja). dan agar Ku-sempurnakan nikmat-Ku atasmu, dan supaya kamu mendapat petunjuk".

Ayat ini menunjukkan bahwa kita diperintahkan untuk menghadap kiblat, yaitu mengarah ke ka'bah, di *Baitullah,* Mekkah. Ini merupakan komitmen yang diajarkan oleh Islam, bahwa dimana saja kita berada hendaklah tetap berusaha untuk menghadap kiblat, termasuk ketika umat Islam dalam keadaan musafir. Ini adalah instruksi atau perintah tegas untuk menghadap ka'bah ketika berada di masjid-masjid manapun, di semua pelosok bumi (Shiddiq ibn Hasan, 1: 313). Hal ini, tentunya dikecualikan manakala

kiblat tidak diketahui atau manakala kita berada di dalam suatu kendaraan yang sangat sulit untuk menentukan arah kiblat. Terlepas dari itu, yang jelas bahwa kita hendaklah tetap patuh terhadap ajaran agama, dengan tetap memelihara kemaslahatan.

10. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat adz-dzariyat ayat 56, yang berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56)

Artinya: "Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku".

Dalam ayat di atas disebutkan bahwa manusia dan jin itu diciptakan hanyalah untuk mengabdi kepada Allah, Tuhan semesta alam. Pengabdian kepada Allah ini tentu saja bertujuan untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia itu sendiri. Seorang hamba akan mendapatkan ketenangan; sebaliknya kalau tidak mengabdi ia akan mendapatkan kegalauan. Sebagai alat untuk mengabdi, Tuhan memberi manusia perangkat penting, terutama akal dan panca indera, yang dengannya mereka dapat melaksanakan ibadah, dan ibadah itu adalah hakikat yang dituju dan merupakan hal yang lebih baik bagi mereka (Shiddiq ibn Hasan, 1995.13: 212). Ibadah-ibadah yang kita lakukan tentu saja alam rangka memelihara agama dan keyakinan terhadap Allah dan Rasul-Nya.

11. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Anfal ayat 24, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٤)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan Sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan".

Menurut Imam Ibn Katsir (2012: 4: 26), bahwa ayat di atas berarti perintah kepada kita untuk mengikuti ajaran-ajaran Allah dan Rasul, karena hal itulah yang akan memberi dan membawa kehidupan yang maslahat bagi kita. Allah menjadikan panggilan-Nya dan panggilan Rasul-Nya sebagai sebab untuk hidup yang sempurna (*al-hayâh al-kâmilah*). Hidup yang sempurna bagi manusia tidak akan terwujud, kecuali ada kebahagian dunia dan akhirat. Ringkasnya, kebahagiaan abadi manusia akan terwujud, apabila mereka itu mengikuti dakwah dan petunjuk Islam (al-Buthi, 2000: 71). Dengan ungkapan lain, manakala kita ingin mencapai hidup yang sempurna dunia akhirat, maka hendaklah kita mengikuti seruan, petunjuk Allah dan Rasul-Nya. Hidup sempurna dunia akhirat ini merupakan bahasa lain dari maslahat di dunia dan maslahat di akhirat.

12. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Ali 'Imran ayat 191, yang berbunyi:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١)

Artinya: "(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka".

Dalam ayat ini, berdasarkan analisis ilmu *balaghah* disebut *khabariyah lafdzan insya`iyah maknan,* yakni sekalipun bentuknya berita tetapi maknanya adalah perintah. Artinya, Allah memerintakan kita untuk berpikir tentang keindahan, kekokohan dan keluasan makhluk ciptaan

Tuhan berupa langit dan bumi. Sejauh itu, memikirkan tentang langit dan bumi dari segala seginya ini akan dapat menambah keimanan kita kepada Allah (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 2: 401), dalam rangka memelihara agama.

Banyak sekali sesungguhnya ayat Al-Qur`an yang menyuruh kita untuk berpikir dalam rangka memanfaatkan kemampuan akal. Dalam membahas masalah-masalah keagamaan, para ulama tidak hanya berpegang pada wahyu, tetapi juga banyak bergantung dengan akal. Akal atau pemikiran memainkan peran penting dalam melakukan penggalian tentang bidang-bidang kajian keagamaan, seperti fiqih, tafsir, tauhid dan lain-lain. Sekaitan dengan ini, Hasbi Ash-shiddieqy mengatakan bahwa kerapkali Al-Qur`an mengakhiri ayat-ayatnya dengan perkataan أفلا تتفكرون، أفلاتبصرون، أفلاتعقلون. Hal ini mengisyaratkan kepada kita untuk mempergunakan akal. Sesungguhnya Al-Qur`an tidaklah mengajak para malaikat di langit dan para manusia di bumi mendiskusikan suatu *qadhiyah* yang telah dikemukakannya. Segala apa yang telah didatangkan kepada kita melalui wahyu adalah benar, seperti perintah shalat, puasa, haji, dan lain-lain, sehingga kita harus mengikutinya dengan patuh. Makna perintah *tadabbur* dan *nazhar,* serta *tafakkur,* ialah *i'tibâr* atau pelajaran kepada kita untuk memikirkan secara mendalam tentang ciptaan dan ajaran Tuhan, agar kita mengetahui dan meyakini kebenaran yang telah diwahyukan itu, dan sejauh itu yang demikian adalah kebajikan (Ash-shiddieqy, 2013:265). Oleh karena itu, akal untuk berpikir tersebut haruslah dipelihara keberadaan dan kesehatannya.

13. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 219, yang berbunyi:

۞ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩)

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir."

Dalam ayat di atas, Allah menceritakan tentang adanya pertanyaan oleh sebagian shahabat kepada Nabi saw., yaitu berkaitan dengan hukum dan manfaat menkonsumsi khamar dan melakukan judi. Nabi saw. menjawab, bahwa *khamar* dan judi itu adalah dilarang karena perbutan dosa, sekalipun ada sedikit manfaatnya. Perlu dikemukakan, bahwa yang dimaksud dengan *khamar* adalah segala minuman yang memabukkan atau dapat merusak akal; penggunanya juga akan mudah untuk melakukan perbantahan atau percekcokan, memaki-maki, mengigau, berkata kotor dan keji, dan lain sebagainya, dan teruatama akan mengabaikan shalat yang wajib baginya. Memang ada manfaatnya, umpamanya untuk mendapat keuntungan dalam jual-beli, ada sedikit perasaan nyaman, menguatkan badan dan membuat berani, sehingga dapat ber-aktivitas secara aktif, tidak mudah merasa lelah, tidak merasa malu, dan lain-lain. Tetapi ingat bahwa dosa dan kemafsadatannya adalah lebih besar (Shiddiq ibn Hasan, 1995.1. : 441).

Yang terpenting, dalam konteks ini, adalah bahwa dengan minum *khamar* dan minuman-minuman atau zat-zat yang memabukkan itu, maka akal akan terganggu, bahkan akan rusak, padahal akallah yang membedakan antara manusia dan binatang. Wahbah az-Zuhaili (1995: 219-230) mengatakan bahwa akal adalah nikmat yang besar yang dengannya Allah membedakan manusia dari makhluk-makhluk lain. Oleh karena itu, memelihara akal adalah suatu keniscayaan bagi kita, dengan cara tidak meminum *khamar* atau mengkonsumsi zat-zat yang memabukkan, termasuk tidak memproduksi dan mendistribusikannya.

14. Firman Allah dalam Al-qur`an surat al-hajj ayat 39, yang berbunyi:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (٣٩)

Artinya: "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu."

Sering dikatakan, bahwa Islam mengajarkan tentang jihad. Hal ini memang benar adanya. Namun, sesungguhnya jihad tersebut, berdasarkan ayat ini, adalah manakala umat Islam itu telah dizhalimi atau telah dianiaya. Dengan ungkapan lain, ayat ini mengandung makna bahwa Islam mengajarkan kepada kita untuk melakukan jihad yang sifatnya defensif, dalam rangka mempertahankan jiwa dan keyakinan kita. Dalam kaitan ini, Bachtiar Surin (2004. 4: 1397) mengatakan:

Diceritakan bahwa orang-orang musyrik telah memukul para sahabat Nabi di bagian kepalanya sampai luka-luka berat. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi saw. Beliau menjawab: "sabar, sabar!". Dan ini adalah ayat pertama yang diturunkan di Madinah untuk mengizinkan perang..."

Informasi ini mempekuat pandangan kita bahwa jihad yang dibenarkan oleh Islam adalah jihad yang sifatnya defensif, bukan opensif.

15. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 178-179, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ

ۗ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ

فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٨)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih. Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa."

Dalam masalah *qishash* ini sesungguhnya Islam mengambil jalan tengah (*at-tawassuth*). Sebab, dahulu, dalam syariat Yahudi *qishash* adalah wajib, mesti dilakukan, tidak boleh tidak, tidak ada pilihan bagi orang yang melakukan tidak pidana pembunuhan. Sedangkan dalam syariat Nasrani dulu adalah sebaliknya, yakni wajib dimaafkan, tidak di-*qishash*. Namun, syariat yang dibawa Nabi Muhammad saw. memberikan dua pilihan kepada keluarga korban, yakni: meminta untuk dilakukan *qishash* atau memaafkan pelaku. Selanjutnya, diisyaratkan bahwa memaafkan, dengan memberi *diyat* atau denda, adalah lebih baik dan memberikan kebaikan terhadap berbagai pihak, termasuk keluarga korban dan pihak pelaku yang diberi maaf. Sekaitan dengan hal ini, Muhammad Shaleh 'Utsaimin (1428 H: 11-12), ketika menceritakan tentang kaitan hukum sanksi *qishash* dan akhlak, mengatakan:

"Para ahli menyebutkan, bahwa qishash dalam syariat Yahudi adalah wajib, mesti dilakukan, tidak boleh tidak, tidak ada pilihan bagi orang yang melakukan tidak pidana. Sedangkan dalam syariat Nasrani adalah sebaliknya, yakni wajib dimaafkan. Tetapi, syariat kita (syariat yang dibawa Nabi Muhammad), datang untuk menyempurnakan dua

hal tersebut, yakni: di-qishash atau dimaafkan, karena dalam mengambil tindakan disebabkan perbuatan pidana itu sudah ada kepastian dan bertujuan untuk mencegah (supaya tidak terulang lagi) kejahatan. Sedangkan memaafkan adalah lebih baik dan memberikan kebaikan terhadap orang yang dimaafkan."

Dengan demikian, semakin jelas bahwa tujuan diayariatkan hukum *qishash* ini adalah kelestarian hidup dan keamanaan bersama. Diharapkan, manakala seseorang mengetahui dan menyadari bahwa ia akan dibalas dengan hukuman setimpal apabila melakukan kejahatan terhadap orang lain, maka ia tidak akan melakukan kejahatan, seperti pembunuhan. Ia juga akan menyadari, bahwa kalaupun keluarga yang terbunuh ada kemungkinan memberi maaf, namun proses dan beban psikologisnya akan dialami dalam waktu yang cukup lama. Perlu dikemukakan, bahwa Al-Khazin mengatakan: hukum semacam ini tidak tertentu dengan *qishash* pembunuhan, tetapi masuk juga pidana pelukaan (Shiddiq ibn Hasan, 1: 365-366).

16. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-isra` ayat 70 yang berbunyi:

۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ
مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠)

Artinya: "Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan".

Manusia sebenarnya sama dengan hewan atau binatang. Kedua jenis makhluk ini sama-sama memiliki sifat berani, penakut, kuat, pemurah, kasih sayang dengan sesamanya, memiliki syahwat, dan lain-lain. Tetapi yang membedakannya, sehingga Tuhan sendiri memuliakan manusia, adalah manusia itu diberi Allah ilmu pengetahuan

dan akal, yang dapat dimanfaatkannya untuk melakukan berbagai aktivitas di darat dan di laut dalam upaya mencari rezeki yang telah disediakan oleh Allah. Akal dan ilmu pengetahuan tersebut tidak diberikan kepada hewan-hewan lain. Oleh karena itu, pantas kalau Tuhan mengatakan bahwa manusia itu dilebihkan dari makhluk-makhluk lain. Akal dan ilmu pengetahuan tentu saja harus digunakan untuk mewujudkan kemaslahatan, bukan untuk membuat kerusakan.

Terkait dengan ayat di atas, Shiddiq ibn Hasan menafsirkan, bahwa kemuliaan yang diberikan oleh Allah kepada manusia (anak cucu Adam) berupa nikmat kejadiannya dalam rupa yang bagus, memiliki pakaian yang tidak ditemukan pada makhluk-makhluk lain. Tidak hanya itu, manusia juga diberi akal sehingga dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang maslahat dan mana yang mafsadat (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 7: 424). Sehubungan dengan makna ayat di atas, Fakhruddin Ar-Razi mengatakan sebagai berikut:

"Siapa saja yang memuliakan orang lain, kemudian berusaha mendapatkan yang dicarinya, maka usaha itu sesuai dengan perbuatan orang-orang yang rasional, dianggap baik. Maka, dengan demikian, orang mukallaf akan dapat menduga bahwa Allah Ta'ala tidak akan menurunkan syari'at, kecuali ada maslahat bagi mukallaf tersebut."(Ar-Razi (1992. 5: 174).

17. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 204-205, yang berbunyi:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (204) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (٢٠٥)

Artinya: "Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya

kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, Padahal ia adalah penantang yang paling keras. Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk Mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan. Ungkapan ini adalah ibarat dari orang-orang yang berusaha menggoncangkan iman orang-orang mukmin dan selalu Mengadakan pengacauan".

Ada sebagian orang, yakni kaum munafiq, memiliki kemampuan berbicara yang mengagumkan tentang berbagai persoalan yang dihadapi di dunia ini, termasuk persoalan keagamaan. Mereka itu secara zahir menampakkan imannya kepada Allah, tetapi secara batin sesungguhnya mereka itu adalah penginkar dan penentang Allah. Namun, mereka menyembunyikan keinkarannya tersebut, di depan orang-orang beriman. Orang semacam ini dalam bahasa Arab biasa disebut dengan يَتَكَلَّمُ بِالْحِكْمَةِ وَيَعْمَلُ بِالْخَطِيْئَةِ . Selanjutnya, mereka ini selalu berbuat kerusakan di muka bumi, mereka merusak tanam-tanaman, dan merusak keturunan, baik keturunan dari binatang-binatang, maupun keturunan dari manusia (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 1: 415-416). Allah tidak menyukai orang yang malakukan kerusakan (*al-fasâd*). Lawan dari kerusakan adalah kebaikan (*ash-shalah*). Logikanya, manakala Allah tidak menyukai kerusakan, berarti Dia menginginkan kebaikan atau kemaslahatan (al-Kailani, 2000: 133).

Terkait ayat di atas, menarik juga dikemukakan pandangan atau tafsiran Sa'id Ramadhan al-Buthi yang mengatakan bahwa sebagian manusia berdusta, dengan mengatakan bahwa mereka berpegang teguh dengan petunjuk dan ajaran-ajaran Allah. Padahal pada kenyataannya mereka itu berdusta yang dibuktikan dengan perbuatan-perbuatan mereka yang merusak di muka bumi, membinasakan tanaman-tanaman dan keturunan-keturunan, termasuk membakar hutan. Tindakan mereka semacam ini jelas merusak sistem kehidupan dan kemaslahatan manusia.

Dalam ringkasannya, al-Buthi mengatakan bahwa Allah telah menjadikan sifat jujur (*ash-shidq*) dan dusta (*al-kidzb*) sebagai ukuran dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam, sepanjang untuk memelihara kemaslahatan dan kebahagiaan manusia (al-Buthi, 2000: 72). Di sisi lain, dari ayat di atas juga dapat dipahami bahwa rahim dan keturunan mestilah dijaga kesuciannya.

18. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Kahfi ayat 46, yang berbunyi:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (٤٦)

Artinya: "Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan".

Harta dan anak itu adalah media mempercantik dan memperindah kehidupan kita di dunia, baik secara *hissi* (materi) atau *ma'nawi* (non-materi). Oleh sebab itu,Tuhan menyampaikan bahwa harta dan anak itu adalah bagian dari hiasan keluarga di dunia. Kendatipun demikian, harta dan anak tersebut hendaklah dipelihara dengan baik, dan diarahkan untuk kemanfaatan dunia dan akhirat. Bahkan dalam pernyataan lain, Tuhan mengatakan bahwa harta dan anak itu adalah ujian bagi orang tuanya. Ini berarti, harta harus dimanfaatkan dan anak harus dididik sebagai media pembangunan masyarakat untuk menjadi lebih baik atau lebih maslahat. Sebab itu, baik harta maupun keturunan hendak dipelihara dengan baik, supaya terwujud suatu pembangunan yang sesuai dengan ajaran Islam; juga terwujud kemaslahatan dalam keluarga dan masyarakat.

19. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 272, yang berbunyi:

۞ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)

Artinya "Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk (memberi taufiq) siapa yang dikehendaki-Nya. dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah), Maka pahalanya itu untuk kamu sendiri. dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah. dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahalanya dengan cukup sedang kamu sedikitpun tidak akan dianiaya (dirugikan)".

Dalam menafsirkan ayat ini, Shihab mengatakan bahwa harta seseorang, seperti dinyatakan oleh Nabi, hanyalah apa yang dia makan dan habiskan, apa yang dia pakai, dan apa yang dia sedekahkan dengan tulus (Shihab, 2012. 1: 708). Selanjutnya, Shihab menyebutkan bahwa ayat ini dijadikan dasar oleh ulama untuk menyatakan bolehnya bersedekah kepada non-muslim yang bergaul dengan baik dengan kaum muslimin serta tidak mengganggu kepentingan Islam... Memang, kalau harta dimaksud adalah zakat *mal* (harta) orang-orang non-muslim tidak berhak menerimanya. Adapun zakat fitrah, Imam Abu Hanifah membolehkan pemberiannya kepada non-muslim, sedang ketiga mazhab lainnya tidak membenarkannya (Shihab, 2012.1: 709). Dari ayat ini dan ayat senada, maka Saya memandang bahwa non-muslim boleh berwakaf dan muslim boleh memanfaatkan benda wakaf mereka; Sebaliknya wakaf oleh muslim boleh dimanfaatkan oleh non-muslim.

20. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 180, yang berbunyi:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (١٨٠)

Artinya: "Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, Berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa"

Dua ayat di atas menjelaskan bahwa harta itu disebut dengan خير . Harta adalah urat nadi perekonomian, dimana perekonomian tidak akan berdiri tanpa ada harta. Pembangunan pabrik yang produktif membutuhkan harta; penanaman lahan pertanian yang menghasilkan kekayaan membutuhkan harta; memindahkan (mengangkut) produksi atau hasil-hasil usaha dari tempat usaha ke wilayah konsumen membutuhkan harta; dan menawarkannya di pasar-pasar perdagangan juga membutuhkan harta. Selanjutnya, syariah menekankan bahwa bagi orang yang sudah dekat untuk meninggal dunia dianjurkan untuk berwasiat tentang harta atau خير itu. Ini dimaksudkan supaya harta tersebut dapat menjadi media kebaikan, kedamaian dan kemaslahatan bagi keluarga dan kerabat. Oleh karena itu, tidak berlebihan kalau Al-Qur`an menyebut harta dengan sebutan خير, "kebaikan', yang berarti bahwa harta itu harus dipelihara kebersihannya dan dimanfaatkan untuk kebaikan atau kemaslahatan.

21. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nahl ayat 90, yang berbunyi:

۞ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠)

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran".

Imam Ibn Katsir (2012. 5: 179-180), mengatakan bahwa Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berbuat adil, yakni mengambil sikap tengah dan penuh keseimbangan serta menganjurkan untuk berbuat kebaikan, dan Allah memerintakan menyambung silaturrahmi. Allah memerintahkan kita untuk berbuat *'adil, ihsân* dan *itâ` dzî al-qurbâ*. Adil dimaksudkan adalah memelihara moderasi atau jalan tengah antara *ifrâth wa tafrîth* (ekstrim kanan dan ekstrim kiri) dalam semua hal. Adapun *ihsân* adalah suatu sikap yang selalu merasa diawasi oleh Allah dalam setiap perbuatan yang kita lakukan. Sedangkan *ita` dzî al-qurbâ* adalah memberi perhatian terhadap kerabat dekat, terutama di bidang finansial, seperti pemberian zakat dan nafkah, hadiah, hibah dan lain-lain yang mereka butuhkan. Selanjutnya, Tuhan melarang kita berbuat *al-fahsyâ`, al-munkar* dan *al-baghyu. Al-Fahsyâ`* dimaksudkan adalah larangan melakukan perbuatan-perbuatan yang keji. Adapun *al-munkar* dimaksudkan adalah larangan melakukan perbuatan-perbuatan yang munkar. Sedangkan *al-baghyu* dimaksudkan adalah larangan berbuat sewenang-wenang atau berbuat zhalim. Ketiga hal ini merupakan kumpulan kemafsadatan yang menjadi penghalang jalan dalam menyusun kemaslahatan dan mewujudkan kebaikan bagi manusia (al-Buthi, 2000: 71).

Ringkasnya, dari ayat di atas dipahami bahwa Allah menyuruh kita mengerjakan tiga hal, yaitu *al-'adl, al-ihsân* dan *ita` dzî al-qurbâ*; Sebaliknya melarang kita melakukan tiga hal, yaitu *al-fahsyâ`, al-munkar* dan *al-baghyu*. Manakala hal-hal ini kita amalkan, maka kemaslahatan bagi kita akan terwujud, baik secara perorangan maupun bersama-sama.

22. Firman Allah alam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 185, yang berbunyi:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (90)

Artinya:"(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur".

Ayat di atas serangkaian dengan kewajiban berpuasa. Allah mewajibkan puasa bagi orang-orang yang menyaksikann masuknya bulan Ramadhan, dan Allah memberikan kemudahan bagi orang-orang yang tidak dapat menyaksikan bulan tersebut secara langsung. Bachtiar Surin (2004: 116) mengatakan:

"Bagi mereka yang tidak dapat menyaksikan masuknya bulan Ramadhan, misalnya cuaca berkabut, atau penduduk daerah kutub (utara/selatan) dimana malam berada selama enam bulan di kutub utara mengimbangi siang selama enam bulan di kutub selatan dan begitu sebaliknya, hendaklah mereka berpuasa selama bulan Ramadhan

menurut ukuran waktu Mekkah dan Madinah, daerah dimana syariat puasa itu diturunkan, atau menurut waktu negeri yang terdekat dengan negeri mereka. Kemajuan teknologi dalam bidang telekomunikasi zaman sekarang, sudah mempermudah urusan ini, sehingga boleh dikatakan tidak ada lagi kesulitan."

Ayat tersebut, dengan demikian, mengandung makna bahwa Allah menginginkan kemaslahatan bagi manusia berupa kemudahan-kemudahan dalam beragama, yang dalam masalah ini kemudahan dalam menentukan dimulainya bulan Ramadhan. Seiring dengan ini, Ibn 'Abbas mengatakan bahwa kata *al-yusr* dalam ayat ini adalah kebolehan tidak berpuasa ketika musafir, sedangkan kata *al-'usr* berarti kesulitan puasa dalam atau ketika sedang musafir. Sebab itu, umpamanya, ketika orang sedang sakit atau musafir, maka ia boleh tidak berpuasa (Shiddiq ibn Hasan, 1995.1: 369).

Hemat penulis, kasus yang dikemukakan di atas, hanyalah sedikit contoh yang dapat diproyeksikan kepada berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, baik secara individu maupun sosial. Dalam analisis ilmu *al-balâghah* kasus semacam ini dikenal dengan kaidah *min ithlâq al-juz` wa irâdah al-kull,* yang disebut hanya persoalan *rukhshah* atau keringanan bagi umat Islam untuk tidak berpuasa ketika musafir atau sakit, namun yang dimaksud adalah *rukhshah-rukhshah* atau keringanan-keringanan itu juga dapat dilakukan dalam berbagai kasus. Semua ini adalah untuk kemaslahatan manusia.

23. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-hajj ayat 78, yang berbunyi:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي
الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ
وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (٧٨)

Artinya: "Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong".

Dalam menafsirkan potongan ayat di atas, Shiddiq ibn Hasan mengatakan bahwa para ulama telah berbeda pendapat tentang konteks ayat ini. Ada pendapat bahwa Allah tidak menjadikan kesempitan dalam beragama, sehingga dibolehkan menikahi perempuan, gadis atau janda. Ada pendapat bahwa yang dimaksudkan tidak ada kesempitan tersebut adalah boleh *qashar* shalat dan boleh tidak berpuasa bagi orang yang musafir. Ada lagi pendapat bahwa yang dimaksudkan dengan tidak ada kesempitan itu adalah gugurnya kewajiban jihad bagi orang-orang yang uzur. Ada lagi pendapat bahwa yang dimaksudkan adalah kebolehan makan bangkai ketika *dharurah*. Ada lagi pendapat bahwa yang dimaksudkan tidak memberatkan itu adalah pelaksanaan hukum-hukum yang dibebankan kepada manusia. (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 7: 89). Sekaitan dengan ini, Al-Buthi (2000:72) mengatakan, bahwa menghilangkan kesulitan dan kesempitan pada hukum-hukum yang diwajibkan kepada umat Islam, menunjukkan bahwa hal itu terkait dengan tujuan kemaslahatan dan tuntutan kebahagian mereka.

Terlepas dari berbagai tafsiran di atas, menurut hemat penulis, bahwa Allah telah memberikan jaminan kepada

hamba-hambanya untuk tidak dibebani ajaran-ajaran atau hukum-hukum dengan sesuatu yang tidak mampu atau sangat berat untuk dikerjakannya. Dengan ungkapan lain, Allah tidak menurunkan *taklif ma la yuthaq* (hukum-hukum yang tidak mampu dilaksanakan). Adanya jaminan Tuhan semacam ini memberikan isyarat bahwa yang diinginkan-Nya adalah semata-mata kebaikan dan kemaslahatan manusia. Perlu dikemukakan, bahwa jaminan kemudahan demi kemaslahatan manusia yang diberikan Tuhan untuk hamba-hambanya tidak hanya satu pernyataan, tetapi disebutkan dalam sejumlah ayat Al-Qur`an.

24. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-ma`idah ayat 6, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)

Artinya:"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur".

Ayat yang konteknya adalah tentang perintah ber-*wudhû`* dan bersuci ini, mengandung makna bahwa Allah tidak bermaksud untuk menyulitkan hamba-Nya dengan memerintahkan bersuci dengan air, atau (ber-*tayammum*) dengan debu tanah; melainkan bertujuan untuk membersihkan mereka dari dosa dan kekotoran, sebab *wudhû`* menurut Nabi saw. adalah penghapus dosa-dosa (*takfir li adz-dzunub*) dan menyempurnakan nikmat-Nya (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 3: 368). Dengan ungkapan ringkas, aturan hukum yang diturunkannya, termasuk hukum bersuci dari *hadats* kecil dan *hadats* besar adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, yakni *wudhu`* itu sebenarnya dapat membersihkan bathin manusia berupa penghapusan dosa-dosa; dan juga dapat membersihkan badan, terutama anggota-anggota *wudhu'*.

25. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 183-184, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١٨٤)

Artinya:"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa, (yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka Barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi Makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, Maka Itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Adanya perintah puasa bagi umat Nabi Muhammad saw., sebagaimana juga umat-umat sebelumnya, sungguh sangat bermanfaat bagi manusia, sebab bertujuan supaya mereka menjadi orang yang taqwa. Atau menjadi orang yang selalu memelihara diri dari berbuat maksiat, sebab ibadah puasa itu dapat melemahkan syahwat atau hawa nafsu, dan melemahkan dorongan untuk berbuat maksiat, sehingga mereka itu menjadi orang yang saleh dan baik (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 1: 362). Selanjutnya dikatakan bahwa bagi orang-orang yang tidak kuat berpuasa disebabkan sakit atau dalam perjalanan (*as-safar*), yang memilih tidak berpuasa, maka hal itu dimudahkan oleh syariah berupa kebolehan tidak berpuasa, tetapi harus membayar *fidyah*, yang diberikan kepada kaum fakir miskin. Ringkasnya, kemudahan-kemudahan yang diberikan Tuhan melalui syariah-Nya tersebut adalah untuk kemaslahatan bagi manusia.

26. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-'Ankabut ayat 45, yang berbunyi:

اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (٤٥)

Artinya: "Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, Yaitu Al kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan".

Menarik dikemukakan penafsiran yang dikemukakan oleh Shiddiq ibn Hasan tentang ayat ini, yaitu bahwa shalat itu akan mencegah seorang *musallî* dari perbuatan *fahsya`*, yakni perbuatan yang tercela, seperti zina. Selain itu, shalat juga mencegah seseorang tersebut dari *al-munkar,* yaitu sesuatu yang tidak dikenal dalam syariah, yakni syariah mencegah umat Islam untuk berbuat maksiat terhadap Allah. Shalat dimaksudkan di sini adalah shalat wajib

(*ash-shalawat al-mafrudhah*). Selanjutnya, dia banyak mengemukakan bahwa kalau seseorang shalat, tetapi masih melakukan *al-fahsya`* dan *al-munkar,* maka berarti belum sempurna shalatnya, disebabkan masih ada bagian yang belum dilakukan atau shalatnya itu tidak *khusyu'* sama sekali, dan lain sebagainya yang membuatnya tetap berbuat kejahatan (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 10: 197-198). Terlepas dari itu semua, yang jelas bahwa adanya perintah shalat dalam syariah, tidak lain adalah untuk membuat seseorang dan masyarakat itu tidak melakukan kejahatan dan kekejian; sebaliknya yang diinginkan *asy-Syarî'* adalah kemaslahatan, baik individu maupun sosial.

27. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 286, yang berbunyi:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): "Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum Kami jika Kami lupa atau Kami tersalah. Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau bebankan kepada Kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau pikulkan kepada Kami apa yang tak sanggup Kami memikulnya. beri ma'aflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah penolong Kami, Maka tolonglah Kami terhadap kaum yang kafir."

Taklîf (bentuk *mashdar* atau kata dasar dari kata *yukallif*) pada ayat di atas, pada prinsipnya bermakna perintah-perintah berupa beban-beban hukum yang mengandung kesulitan dan kesukaran. Sedangkan kata *al-wus'u* berarti

kemampuan dan kelapangan yang dimiliki manusia, bukan kesempitan bagi mereka. Dengan demikian, walaupun Tuhan memberi beban atau kewajiban yang wajib dilaksanakan oleh umat Islam, namun pelaksanaannya disesuaikan dengan kemampuan mereka. Sebab, Allah berkeinginan untuk menolak kesulitan atas mereka dalam semua beban kewajiban yang diberikan-Nya. Hal ini, seperti telah disinggung sebelumnya, diperkuat oleh ayat Al-Quran (Q. 2. Al-Baqarah: 185), yang intinya Tuhan menginginkan kemudahan, dan tidak menginginkan kesulitan bagi hamba-hamba-Nya.

28. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-A'raf ayat 157, yang berbunyi:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(٢٨٦)

Artinya: "(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya. memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Quran), mereka Itulah orang-orang yang beruntung.

Ayat di atas mengandung makna bahwa dalam hukum Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., Allah telah menghilangkan dari kita beban-beban hukum yang berat-

berat, kalau dibandingkan dengan hukum-hukum yang ada di dalam Taurat. Umpamanya, dalam Taurat yang bermuatan syariat Yahudi, untuk sah bertaubat haruslah membunuh diri, wajib *qishash* pada pembunuhan, baik yang disengaja atau tidak, tanpa dibolehkan membayar diat (ganti rugi), memotong anggota badan yang melakukan kesalahan, membuang atau menggunting kain yang kena najis, kemudian ibadat mereka tidak boleh dilakukan kecuali di gereja-gereja, dan lain-lain (Shiddiq ibn Hasan, 1995. 5: 35)

'Ala kulli hal, Imam Asy-Syatibi mengemukakan bahwa ayat-ayat yang menjadi sumber-sumber maqashid syariah di atas memfaidahkan pengetahuan bagi kita tentang rincian-rincian syariah, dimana kita dapat menjadikannya sebagai titik berangkat untuk melakukan *qiyas* dan ijtihad dengan berbagai kaidah atau metodehnya dalam rangka menggali tuntutan *Syâri'* berupa kemaslahatan (asy-Syatibi, 1977. 2: 5). Tampaknya Imam asy-Syatibi ingin mengatakan bahwa ayat-ayat yang tentang sumber-sumber hukum Islam kebanyakannya bersifat umum atau unversal (*kulliyah*), sehingga dalam rangka menerapkan esensi maslahatnya diperlukan penafsiran-penafsiran dengan menggunakan berbagai kaidah atau metode ijthad, dan di sinilah signifikansinya perumusan kaidah-kaidah maqashid.

Senada dengan pandangan Imam asy-Syatibi di atas, al-Kailani mengatakan bahwa masih banyak dalil-dalil, baik bersifat universal (kulliyah) maupun partikular (*juz`iyah*) yang menunjukkan bahwa tujuan Pencipta syariat menurunkan syariah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hamba dan menolak kemafsadatan dari mereka di dunia ini dan akhirat nanti (al-Kailani, 2000: 134).

B. Hadis

Dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid tidak hanya ayat-ayat Al-Qur`an, seperti yang sebagiannya telah

dikemukakan di atas, tetapi juga hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Banyak sekali hadis yang bermuatan tentang keharusan melakukan kemaslahatan dan meninggalkan kemafsadatan.

1. Dalam suatu hadis dari Ibn 'Umar yang riwayatkan oleh ibn Majah, ad-Dar Quthni, dan lain-lain, Nabi saw. bersabda, sebagai berikut:

   لَاضَرَرَوَلَاضِرَارَ

   Artinya: "Tidak boleh membuat kemudharatkan terhadap orang lain, dan tidak boleh membalas kemudharatan dari orang lain."

   Abdurhaman mengemukakan bahwa kata الضرر berarti memudharatkan orang lain untuk kemanfaatan bagi pelaku kemudharatan itu. Sedangkan kata الضرار berarti memudharatkan orang lain tanpa ada kemanfaatan yang akan kembali kepada pelaku kemudharatan (Abdurrahman, 1980: 74). Terlepas dari itu, dari hadis ini dipahami bahwa kita hendaklah saling menghormati, baik sesama muslim atau terhadap orang yang beda agama atau beda pemahaman tentang rincian ajaran agama; kita tidak boleh menyakiti orang lain, baik dengan perkataan maupun perbuatan, juga kita tidak boleh membalas kejahatan yang telah dilakukan oleh orang lain kepada kita. Apabila pemahaman ini yang diamalkan, maka akan muncul kedamaian dalam masyarakat. Al-Buthi (2000: 74) mengatakan bahwa, dengan hadis ini, Rasul telah menutup pintu-pintu kemudharatan dan kemafsadatan di kalangan umat Islam. Dengan demikian, tidak ada pembuatan syariat Islam, kecuali di dalamnya adalah kemaslahatan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, hadis ini dipahami oleh Najm ad-Din ath-Thufi dengan cara yang cenderung berlebihan, bahwa dalam pemikiran hukum Islam kemaslahatan lebih didahulukan dari *nash*, sepanjang persoalan tersebut masuk dalam kategori muamalah (Mukhtar, 2014: 118). Terlepas dari itu, yang jelas bahwa substansi dari hadis di atas adalah supaya kita selalu memelihara kedamaian dan kemaslahatan dalam pergaulan sehari-hari.

2. Selain hadis di atas, ada lagi sabda Rasul yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (hadis No. 39) Kitab Iman bab *ad-dîn yusrun*, dan dikutip oleh Imam asy-Syatibi (1977. 2: 81), berbunyi:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيْفِيَّةِ السَّمْحَةِ

Artinya: "Aku dibangkitkan dengan membawa agama yang benar (lurus) dan toleran."

Dari hadis ini dan dalil-dalil sebelumnya dipahami bahwa agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. benar-benar agama yang lurus, agama yang mudah dan agama yang toleran. Oleh karena itu, umpamanya, seseorang yang sulit menunaikan shalat dengan cara berdiri maka ia dibolehkan shalat dengan cara duduk; bila masih sulit maka dibolehkan shalat dengan cara berbaring; bila masih sulit maka boleh dengan mengedipkan mata saja. Contoh lain, seseorang yang tidak dapat menghindari darah nyamuk atau percikan air atau lumpur di jalanan maka ia boleh melakukan shalat dengan tetap memakai pakaian tersebut. Demikian juga, seorang laki-laki dibolehkan melihat wajah perempuan *ajnabiyah* (bukan *mahram*) untuk tujuan melamar, mengajari, berdiskusi atau menjadikannya sebagai saksi. Banyak lagi contoh yang memberikan pemahaman kepada kita bahwa agama Islam benar-benar membawa kedamaian dan mengajarkan kemaslahatan bagi hamba-Nya.

3. Bahkan di dalam pernyataan lain, Nabi pernah bersabda yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad (t.t. 5: 266), sebagai berikut:

أَحَبُّ الدِّيْنِ إِلَى اللهِ الْحَنِيْفِيَّةُ السَّمْحَةُ

Artinya:"Agama yang paling dicinta Allah adalah yang benar (lurus) dan toleran."

Terlihat, bahwa Allah menginginkan bagi hamba-hamba-Nya ajaran-ajaran agama yang tidak memberatkan, tidak

ifrath dan *tafrith* (tidak ekstrim kanan dan tidak ekstrim kiri). Dia paling menyukai ajaran-ajaran yang memberikan kemudahan-kemudahan, sehingga mereka merasa ringan, aman, dalam hidupnya, baik secara pribadi maupun sosial, termasuk dalam berinteraksi dengan orang-orang yang beda agama atau keyakinan.

4. Nabi juga pernah bersabda, yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (hadis No. 39) Kitab Iman bab *ad-dîn yusrun,* sebagai beikut:

إِنَّ الدِّيْنَ يُسْرٌ وَلَنْ يَشَادَّ الدِّيْنَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ

Artinya:"Sesungguhnya agama itu mudah, dan tidak akan menyulitkan akan agama oleh seseorang, kecuali ia akan mengalahkannya." (H.R. Bukhari).

Dari hadis ini dipahami bahwa agama Islam itu benar-benar mudah, toleran dan tidak menyulitkan. Wahbah az-Zuhaili (1995: 222) mengatakan bahwa hadis-hadis di atas adalah dasar yang jelas tentang kemudahan dan keringanan dalam agama. Dengan demikian, manakala ada kesulitan yang dihadapi oleh hamba-hamba yang *mukallaf,* maka pasti ada solusinya yang menjadikan mereka tidak mengalami kesulitan-kesulitan dalam menjalankan dan mengamalkan agamanya.

5. Kemudian Nabi saw. bersabda yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (hadis No. 69), berbunyi:

يَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا وَبَشِّرُوْا وَلَا تُنَفِّرُوْا

Artinya: "Mudahkanlah dan jangan mempersulit, berikanlah berita gembira dan janganlah membuat manusia lari". (H.R. Bukhari).

Jelas, Nabi memerintahkan kepada umatnya supaya melakukan hal yang mudah, tidak mempersulit diri. Kalau ada pilihan dalam suatu persoalan, kita diajari untuk memilih yang paling mudah, selama hal itu bukan berbuat maksiat atau bertentangan dengan dasar-dasar syariah.

Kemudian, kita diajari oleh Nabi untuk memberikan informasi-informasi yang menggembirakan, berita yang damai, sejuk dan nyaman; bukan berita atau informasi yang membuat orang lain merasa takut, merasa khawatir, sehingga mereka tidak mau lagi mendengarkan muatan atau substansi wahyu Tuhan yang kita sampaikan.

6. Ada lagi hadis yang diriwayatkan oleh an-Nasa`i, Abu Dawud dan Ibn Majah, yaitu sabda Rasul:

الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُوْنَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا شَهَادَةُ أَنْ لَّا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيْقِ

Artinya: "Iman itu ada tujuh puluh bagian.. Yang paling tinggi adalah syahadat (pengakuan) bahwa tidak ada Tuhan selain Allah; dan yang paling rendah adalah membuang sesuatu yang membahayakan (yang ringan) dari jalan."

Rasul menjelaskan, bahwa hakikat agama itu ada di antara dua hal tersebut, dimulai dengan keyakinan tauhid dan berakhir pada contoh yang sederhana berupa tindakan atau prilaku membuang hal-hal ringan di tengah jalan, yang dapat membahayakan orang lain. Oleh karena itu, semua jalan atau cara yang mewujudkan kemaslahatan masuk di antara yang tertinggi dan terendah tersebut (al-Buthi, 2000: 73).

7. Selanjutnya ada hadis riwayat Ahmad dan al-Baihaqi, yang dikutip Imam asy-Syatibi (1977. 2: 81) dan Hasbi ash-Shiddieqy (2013: 42), yang berbunyi:

مَا خُيِّرَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا

Artinya: "Tidaklah disuruh pilih antara dua urusan, melainkan Nabi memilih yang lebih mudah di antara keduanya."

Berdasarkan petunjuk hadis ini, ketika Nabi Muhammad saw. diberi pilihan oleh Allah dalam melakukan sesuatu, maka dia akan memilih mana yang lebih mudah, selama yang dipilihnya itu bukan dosa. Pilihan Nabi ini tentu

saja dapat diikuti oleh umatnya ketika menghadapi dua persoalan yang dapat dilakukan pilihan. Artinya, kita boleh memilih mana yang lebih mudah dikerjakan, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariah (asy-Syatibi, 1977. 2: 82).

8. Selanjutnya Rasul saw. bersabda:

الدِّيْنُ هُوَ الْعَقْلُ وَلَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ

Artinya: "Agama itu adalah akal. Tidak ada agama bagi orang yang tidak berkal."

Hadis di atas menjelaskan pentingnya akal dalam beragama. Harun Nasution (1986: 48) mengatakan bahwa Nabi memberi kedudukan yang sangat tinggi kepada akal seperti yang dapat dipahami dari sabdanya di atas. Hadis tersebut dengan tegas menjelaskan kepada kita akan arti penting akal dalam memahami dan melaksanakan ajaran-ajaran agama Islam. oleh karena itu, akal hendaklah selalu dipelihara supaya tidak rusak atau terganggu.

9. Ada lagi hadis lain, riwayat at-Thabrani dalam *al-Mu'jam*, yang dikutip oleh Sa'id Ramadhan al-Buthi, menurut hemat penulis juga perlu dikemukakan, yaitu sabda Rasul:

الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللهِ فَأَحَبُّهُمْ إِلَى اللهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ

Artinya: "Makhluk (manusia) itu semuanya adalah keluarga Allah, maka orang yang paling dicintai Allah adalah orang yang paling bermanfaat untuk keluarganya."

Melalui hadis ini, Rasul saw. telah menjelaskan bahwa tambatan (*manâth*) kedekatan manusia dengan Allah adalah sepanjang manusia itu mengedepankan manfaat, dan *khidmat* manfaat itu ditujukan kepada hamba-hamba Allah. Yang demikian itu, adalah dengan memelihara dan mewujudkan kemaslahatan dan kebahagiaan mereka (al-Buthi, 2000: 73-74). Tidak hanya itu, dari hadis ini juga dapat dipahami bahwa semua manusia itu pada dasarnya

adalah sama, semua itu memiliki banyak kesamaan dalam berbagai hal, dan masing-masing ada kelebihan dan kekurangan, sehingga mereka itu sesungguhnya saling membutuhkan antara satu sama lain, dan masing-masing menginginkan manfaat dari orang lain. Selanjutnya, untuk menjadi orang yang bermanfaat dalam keluarga adalah dengan memelihara keturunan.

10. Kemudian ada lagi hadis yang dapat dijadikan sebagai sumber pemikiran tentang maqashid, seperti dikutip dan dikemukakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy (2013: 172-173), yaitu sebuah hadis riwayat Ibn Majah, sebagai berikut:

إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

Artinya: "Sesungguhnya pada harta itu ada hak (orang lain) selain zakat."

Seperti diketahui, bahwa selain ada kewajiban zakat, melalui harta itu kita dianjurkan untuk memberi utang, memberi pinjaman, bershadaqah, beinfaq dan sebagainya. Ini semua menunjukkan bahwa umat Islam itu bersatu, tidak boleh ada yang menderita sementara yang lain bersenang-senang. Kita menunaikan ibadah *maliyah* tersebut merupakan salah satu upaya untuk selalu memelihara kebersihan, keberkahan dan kelestarian harta.

11. Hal di atas diperkuat oleh hadits Nabi lain, riwayat Bukhari-Muslim, yang berbunyi:

الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ الْمَرْصُوْصِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا

Artinya: "Orang mukmin terhadap orang mukmin seperti bangunan yang tersusun, yang sebagiannya menguatkan bagian yang lainnya."

12. Hadis di atas senada dengan hadis yang juga riwayat Bukhari-Muslim, yang berbunyi:

الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضْوٌ تُدَاعِيْ لَهُ سَائِرَ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى

Artinya: "Orang mukmin dengan orang mukmin sama dengan satu tubuh, apabila sebagian anggota tubuh mengeluh kesakitan, niscaya seluruh tubuhnya turut menderita dengan tidak dapat tidur dan meriang atau demam."

Dari hadis di atas jelas disebutkan bahwa orang mukmin terhadap orang mukmin lain sama dengan satu jasad, yang kalau ada yang sakit maka akan dirasakan juga oleh yang lain. Dengan demikian, dalam Islam kita tidak dibenarkan mementingkan diri sendiri, tanpa mempedulikan orang lain. Kita diajarkan untuk merasakan penderitaan yang dialami oleh sesama muslim.

'Ala kulli hal. Berdasarkan ayat-ayat dan hadis-hadis di atas, dapat dipahami bahwa Allah dan Rasul-Nya tidak akan membuat atau menurunkan suatu aturan hukum, kecuali ada tujuan-tujuanya tertentu. Tujuan-tujuan dimaksud adalah supaya terwujud kemaslahatan dan keadilan, baik proseur maupun substantif untuk hamba-hamba-Nya; Sebaliknya tertolak kemafsadatan dan kezaliman bagi hamba-hamba-Nya di dunia ini dan akhirat nanti. Dalam ilmu *ushul al-fiqh*, yang merupakan bagian dari filsafat Islam dari aspek hukum, isu semacam ini dikenal dengan maqashid syariah, yang konsep dan kaidah-kaidahnya akan didiskusikan secara detail dalam bab berikut. *Insya Allah.*

BAB III
KONSEP DAN SEJARAH KAIDAH-KAIDAH MAQASHID

A. Pengertian Kaidah-Kaidah Maqashid

Secara kebahasaan, istilah kaidah-kaidah maqashid adalah terjemahan dari kata *al-qawa'id al-maqashidiyah,* yang merupakan gabungan dari dua kata *al-qawa'id* dan *al-maqashidiyah*, yakni kaidah-kaidah yang membicarakan masalah tujuan-tujuan hukum Islam yang bersifat umum. Dalam buku lain, penulis telah mengemukakan bahwa kata *al-qawa'id* itu adalah jama' atau plural dari kata *al-qa`idah* yang secara kebahasaan, berarti dasar, aturan atau patokan umum (Ibn Manzhur, 1979. 3: 128; Ibrahim, 2019: 13). Pengertian ini sejalan dengan Imam Al-Ashfihani yang mengatakan bahwa *al-qa`idah* secara kebahasaan berarti fondasi atau dasar (al-Ashfihani, 1961: 409).

Kata *al-qawa'id* ini juga ditemukan dalam Al-Qur`an surat al-baqarah dan dalam surat an-nahl. Dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 127 Allah berfirman:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ
مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٢٧)

Artinya: "Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan Kami terimalah daripada Kami (amalan kami), Sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui".

Kemudian dalam Al-Qur`an surat an-nahl ayat 26, Allah berfirman:

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ
مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (١٢٧)

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah Mengadakan makar, Maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah azab itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari".

Kata *al-qawa'id* dalam ayat-ayat di atas pada dasarnya mengandung arti tiang, dasar, pokok, fondasi atau penyangga yang menopang suatu bangunan, aturan umum atau patokan umum. Pengertian kebahasaan dari *al-qawa'id* ini terkadang bersifat materi (الْمَادِّيْ), seperti tercermin dalam ungkapan-ungkapan: قَوَاعِدُ الْبَيْتِ (tiang rumah), قَوَاعِدُ الْهَوْدَجِ (penopang atau penyangga sekedup)*;* dan terkadang bersifat non-materi (الْمَعْنَوِيْ), seperti tercermin dalam ungkapan قَوَاعِدُ الْفِقْهِ (kaidah-kaidah atau dasar-dasar fiqih), قَوَاعِدُ الْعَرَبِيَّةِ (kaidah atau aturan-aturan umum bahasa), قَوَاعِدُ الْمَنْطِقِ (kaidah-kaidah mantik), قَوَاعِدُ الْمَقَاصِدِ (Kaidah-kaidah maqashid) (Al-Kailani, 2000: 25-26).

Secara kemaknaan atau menurut istilah para ahli, istilah *qa'idah* itu telah dirumuskan oleh para ulama dengan berbagai formulasi. Untuk kepentingan ini, dua rumusan berikut dikemukakan:

1. Imam Al-Jurjani (1988 : 171) dalam buku *at-Ta'rifat,* merumuskan:

الْقَاعِدَةُ هِيَ : قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى جَمِيْعِ جُزْئِيَّتِهَا

Artinya: "Kaidah itu adalah: Proposisi universal yang dapat diterapkan kepada semua partikular-partikularnya."

Imam As-Subki (1991. 1: 11) merumuskan:

أَمْرٌ كُلِّيٌّ يُنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتٍ كَثِيْرَةٍ، تُفْهَمُ أَحْكَامُهَا مِنْهَا

Artinya: "Perkara universal yang dapat diterapkan kepada partikular-partikular yang banyak, yang hukum-hukumnya dipahami darinya."

Sedangkan kata مَقَاصِدُ adalah bentuk jamak atau plural dari kata مَقْصِدٌ , yang berasal dari kata قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْدًا , yang artinya: bermaksud, berniat, bertujuan, menyengaja, menyederhankan, memaksudkan, menghendaki, menuju, mengikuti, dan lain-lain (Warson, 1984: 1123). Dalam Al-Qur`an derivasi kata tersebut terdapat dalam surat an-nahl ayat 9, yang berbunyi:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ۚ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩)

Artinya: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. dan Jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar)".

Kemudian, kata مَقَاصِدُ itu dibubuhi *ya` an-nisbah* untuk menunjukkan makna penjenisan, pembangsaaan atau pengaktegorian. Dengan demikian, kaidah-kaidah maqashid, secara kebahasaan, berarti kaidah-kaidah atau aturan-aturan atau patokan-patokan yang bersifat umum mengenai jenis-jenis atau kategori-kategori masalah-masalah yang masuk dalam rumusan tujuan-tujuan hukum Islam yang bersifat umum.

Selanjutnya, secara kemaknaan atau menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh,* seperti dikemukakan oleh al-Kailani (2000: 55) bahwa kaidah maqashid dirumuskan sebagai berikut, yaitu:

مَا يُعَبَّرُ بِهِ عَنْ مَعْنًى عَامٍّ مُسْتَفَادٍ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرِيْعَةِ الْمُخْتَلِفَةِ أُتُّجِهَتْ إِرَادَةُ الشَّارِعِ إِلَى إِقَامَتِهِ مِنْ خِلَالِ مَا بُنِيَ عَلَيْهِ مِنْ أَحْكَامٍ

Artinya: "Suatu proposisi yang dengannya diungkapkan makna umum yang diambil pemahaman dari dalil-dalil syariah yang bermacam-macam, menuju (diarahkan kepada) kehendak asy-syari' untuk menegakkannya dari balik hukum-hukum yang dibangun di atasnya."

Dari definisi di atas dapat diambil pemahaman sebagai berikut, yaitu:

a. Kaidah-kaidah maqashid adalah proposisi-proposisi atau rumusan-rumusan kaidah bersifat umum yang diambil dan dirumuskan dari berbagai dalil yang berbeda yang dipahami secara kolektif.

b. Kaidah-kaidah itu digunakan untuk tujuan menegakkan kehendak *asy-Syari'* melalui hukum-hukum-Nya dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hamba.

c. Kaidah-kaidah itu ingin mengungkapkan substansi-substansi dari tujuan-tujuan di balik aturan-aturan hukum yang ditetapkan, baik berdasarkan *nash-nash* Al-Qur`an dan hadis, maupun melalui ijtihad.

Perlu dikemukakan, bahwa kaidah-kaidah maqashid ini cenderung dipahami oleh sebagian orang sebagai bagian dari kaidah-kaidah fiqih, karena sama-sama berbentuk proposisi-proposisi sempurna, padahal ada perbedaan antara keduanya. Kalau kaidah-kaidah fiqih adalah proposisi-proposisi yang merupakan generalisasi dari hukum-hukum fiqih, sedangkan kaidah-kaidah maqashid adalah proposisi-proposisi yang merupakan generalisasi

dari tujuan-tujuan di balik hukum yang ditetapkan (*the aim behind the law*). Kendatipun demikian, dua kategori kaidah tersebut, sebagaimana dua kategori kaidah lain adalah kaidah-kaidah *ushul al-fiqh.*

Perlu ditegaskan, bahwa ada empat kategori kaidah dalam ilmu *ushul al-fiqh* tersebut adalah sebagai berikut:

a. Kaidah-kaidah aspek kebahasaan (*al-qawa'id ushuliyah-lughawiyah),*
b. Kaidah-kaidah perluasan makna (*al-qawa'id al-ma'nawiyah*),
c. Kaidah-kaidah fiqih (*al-qawa'id al-fiqhiyah*),
d. Kaidah-kaidah maqashid (*al-qawa'id al-maqashidiyah*).

Penulis telah menulis masing-masingnya dalam bentuk buku tersendiri.

B. Kategori Kaidah-Kaidah Maqashid

Kalau kita mempelajari berbagai buku tentang maqashid syariah*,* maka sesungguhnya banyak sekali kategori atau macam-macam kaidah-kaidah maqashid tersebut. Hal ini dapat kita lihat umpamanya dalam kitab-kitab yang relevan dan dalam tulisan ini dijadikan sebagai rujukan yang penting. Umpamanya, kitab *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* karya Imam asy-Syatibi, kitab *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, karya "Izz ad-ddin ibn Abdis Salam, kitab *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin* karya Ibn Qayyim al-Jauziyah, kitab *Dhawabith al-Maslahah* karya Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, kitab *Nazhariyah al-Maqashid 'Inda al-Imam asy-Syatibi* karya Ahmad ar-Raisuni, *Qawa`id al-Maqshid 'Ind al-Imam asy-Syatibi 'Aradhan, wa Dirasatan wa Tahlilan* karya Abdurrahman Ibrahim al-Kailani, dan lain-lain, termasuk kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* dan kitab-kitab *al-Qawa'id al-Fiqhiyah* yang ditulis oleh para ulama *ushul al-fiqh,* maka banyak sekali kategori kaidah-kaidah maqashid ini, sesuai dengan kajian atau bahasannya.

Kendatipun demikian, dengan tetap menghormati pembagian atau kategori yang berbeda, berdasarkan kaitan kaidah dan tema-tema bahasan yang dikemukakan, maka dalam buku ini,

dalam batas-batas tertentu, mengikuti pembagian kaidah-kaidah maqashid menurut Abdurrahman Ibrahim al-Kailani dalam karyanya yang berjudul *Qawa`id al-Maqshid 'Ind al-Imam asy-Syatibi 'Aradhan, wa Dirasatan wa Tahlilan,* dengan susunan sebagai berikut:

- قَوَاعِدُ تَتَعَلَّقُ بِمَوْضُوْعِ الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ
- قَوَاعِدُ تَتَعَلَّقُ بِمَوْضُوْعِ رَفْعِ الْحَرَجِ وَالْمَشَقَّةِ
- قَوَاعِدُ تَتَعَلَّقُ بِمَآلَاتِ الْأَفْعَالِ وَمَقَاصِدِ الْمُكَلَّفِيْنَ

Dari ungkapan-ungkapan Arab di atas, maka dapat diterjemahkan dalam bahasa sebagai berikut:

1. Kaidah-Kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema maslahat-mafsadat dan berbagai rincian yang terkait, seperti kaidah yang berkaitan dengan pengakuan *asy-Syari'* terhadap maslahat; kaidah-kaidah yang berkaitan dengan pembagian dan tingkatan maslahat: dan kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan *mukammil* (penyempurna) dari tiga tingkatan maslahat tersebut.
2. Kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang prinsip menghilangkan kesempitan dan kesulitan, dan berbagai macam kaidah rincian yang terkait dengannya.
3. Kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan perlunya seorang mujtahid atau ahli hukum untuk memperhatikan efek-efek atau akibat-akibat perbuatan yang akan muncul ketika mengimplementasikan hukum-hukum yang ditetapkan, dan juga tentang tujuan-tujuan perbuatan *mukallaf*.

C. Konsep Maqashid Syariah

Sebelum melangkah lebih lanjut, perlu dikemukakan bahwa menurut Ahmad ar-Raisuni istilah *maqashid asy-Syari'*, *maqashid asy-syari'ah*, *al-maqashid asy-syar'iyah*, semuanya adalah ungkapan-ungkapan yang digunakan untuk satu

pengertian (ar-Raisuni, 1995: 17). Sebab itu, kaidah kaidah maqashid ini sangat terkait erat dengan maqashid syariah yang berbentuk proposisi-proposisinya, sehingga dipandang perlu menguraikan tentang konsep maqashid syariah dalam bentuk narasi menurut para ulama *ushul al-fiqh*, baik klasik maupun kontemporer yang tertuang dalam berbagai karya mereka. Untuk lebih memahami konsep maqashid syariah, secara kemaknaan, maka terlebih dahulu kita perhatikan ungkapan-ungkapan signifikan para ulama atau ahli yang *concern* dalam kajian ini, antara lain: Imam asy-Syafi'i, Imam al-Juwaini, Imam al-Ghazali, Fakhr ad-Din ar-Razi, Imam al-Amidi, Imam al-'Izz ibn Abdis Salam, Imam az-Zarkasyi, Imam 'asy-Syatibi, Ibn 'Asyur, 'Allal al-Fasi, Yusuf 'Alim, Ahmad ar-Raisuni, dan Jasser Audah, sebagai berikut:

1. Imam asy-Syafi'i yang bernama lengkap Muhammad ibn Idris, telah mulai merintis tentang konsep maqashid syariah ini, walaupun pemikirannya tidak dilakukan dalam bahasan tersendiri, melainkan hanya menyinggungnya dalam kajiannya tentang *ad-dilalah.* Dalam karyanya di bidang ilmu *ushul al-fiqh* yang terkenal dengan *ar-Risalah,* Imam asy-Syafi'i (1988: 34) mengungkapkan:

   فَلَيْسَتْ تَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِيْنَ نَازِلَةٌ إِلَّا وَفِى كِتَابِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ حُكْمُهَا بِالنَّصِّ أَوِالدِّلَالَةِ

   Artinya: "Tidak ada peristiwa yang terjadi dengan kaum muslimin, melainkan di dalam Kitab Allah 'Azza wa Jalla ada hukumnya dengan melalui nash atau dilalah."

   Dalam ungkapan ini jelas Imam asy-Syafi'i membedakan antara *nash* dan *dilalah.* Diperlukan *dilalah* tentu saja disebabkan *nash* itu terbatas sementara kasus yang terjadi atau akan terjadi tidak terbatas. *Dilalah* dimaksudkannya tersebut mengarah kepada pemikiran untuk memahami kasus-kasus yang terjadi, dikaitkan dengan *'illat-'illat* dari *nash-nash* Al-Qur`an atau Sunnah, dalam rangka

menghasilkan tujuan-tujuan yang diinginkan oleh *asy-Syari'* yang dikenal dengan maqashid syariah.

2. Imam al-Juwaini dalam bukunya *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* telah mengembangkan pemikiran Imam asy-Syafi'i tentang maqashid syariah. Sebagaimana Imam asy-Syafi'i, Imam al-Juwaini juga membicarakannya dalam tema *al-istidlal* dari bukunya tersebut di atas. Menurut al-Juwaini, prinsip-prinsip atau dasar-dasar syariah tersebut dapat dibagi kepada lima macam, yaitu:

    a. Prinsip yang maknanya dapat diakalkan (*al-ma'na al-ma'qul*). Ini diidentifikasinya sebagai hal yang *dharuri*, sesuatu yang mesti. Ia memberikan contoh tentang kewajiban *qishash* dengan alasan untuk merealisasikan pemeliharaan darah (supaya tidak terjadi pembunuhan) dan mencegah dari adanya penyerangan atau pembalasan dari pihak keluarga korban (al-Juwaini, 1992. 1: 923). Imam al-Juwaini, dengan demikian, telah membicarakan tentang maqashid syariah tentang memelihara jiwa (*hifzh a-nafs*), yang menjadi bagian dari *al-kulliyat al-khams* (lima prinsil universal) dalam kategori maslahat *adh-dharuriyat*.

    b. Prinsip yang berkaitan dengan kebutuhan umum (*al-hajah al-'ammah*), yang tidak sampai kepada tingkatan maslahat *dharuriyat*. Umpamanya, kebolehan sewa-menyewa (*al-ijarah*) yang merupakan kebutuhan orang-orang yang tidak memiliki sendiri tentang sesuatu benda, padahal ia membutuhkannya untuk kenyamanan hidup. Ini, tegasnya, adalah kebutuhan yang nyata, tetapi tidak sampai kepada tingkat *dharuriyat*. (al-Juwaini, 1992. 1: 925). Di sini, al-Juwaini tampaknya berbicara tetang maqshid syariah dalam kategori *al-hajiyat*, yang bertujuan untuk menghilangkan kesempitan kepada manusia.

    c. Prinsip yang tidak menjadi kepentingan utama (*dharuriyat*) dan bukan pula kebutuhan umum (*al-*

hajah al-'ammah), tetapi dengan jelas bertujuan untuk mendatangkan *makramah.* Umpamanya, bersuci dari *hadats*, menghilangkan najis, yang termasuk lingkup akhlak mulia (*makarim al-akhlaq*), dan adat-istiadat yang baik (*mahasin al-'adat*) (al-Juwaini, 1992. 1: 925). . Di sini, al-Juwaini jelas membicarakan maqashid syariah atau maslahat dalam kategori *tahsiniyat*, yang disebutnya *makramah,* bahasa khasnya untuk istilah *tahsiniyat* yang biasanya diistilahkan oleh ulama-ulama lainnya.

d. Prinsip yang tidak disandarkan kepada kepentingan *(adh-dharurat*) dan kebutuhan *(al-hajat*) tetapi ia merupakan hal yang disebutnya sebagai *mandub ilaihi tashrihan ibtida`an* (al-Juwaini, 1992. 1: 925). Dengan menggunakan istilah ini, tampaknya yang dimaksudkan oleh al-Juwaini adalah *an-nadb* (sunnat) yang jelas disukai oleh Nabi.

e. Prinsip yang tidak jelas bagi seorang yang menetapkan hukum (*mustanbith*) tentang makna asalnya, bukan pula tuntutan yang masuk kategori *dharuriyah*, *hajiyah* atau *makramah* atau *tahsiniyat.* Ini menurut al-Juwaini cenderung sulit menggambarkannya (al-Juwaini, 1992. 1: 926). Tetapi, tampaknya yang dimaksudkannya dengan ini adalah bagian yang diperkirakan dapat merealisaikan keumuman dan kesemprnaan syariah. Kemungkinan besar yang dimaksukannya adalah *al-'urf* dan *al-'adat*. Mengingat apa yang dianggap baik oleh kaum muslimin maka baik pula menurut Allah, demikian juga sebaliknya. Ada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya, yang berbunyi:

مَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ، وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ قَبِيْحًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ قَبِيْحٌ

Artinya: "Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka baik pula di sisi Allah. Dan apa yang dipandang jelek oleh kaum muslimin, maka jelek pula di sisi Allah."

Makna ini sejalan dengan salah satu kaidah fiqih (as-Suyuthi, t.t: 89), yang berbunyi:

الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya: "Adat itu dapat dijadikan sebagai sandaran hukum."

Penyandaran hukum kepada dasar adat atau *urf* ini tentu saja pada ketika tidak didapatkan dasar-dasar syariah, tetapi adat istiadat tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Dalam kaitan dengan kaidah maqashid, kaidah fiqih ini dapat dipahami bahwa adat istiadat itu dapat dijadikan, bukan hanya sebagai sandaran hukum, tetapi juga sebagai sandaran dalam merumuskan tatatan sosial, tatanan ekonomi, tatanan politik dan lain sebagainya.

3. Imam al-Ghazali, (t.t. 1: 287) dalam kitab *Syifa` al-Ghalil* dan *al-Mustashfa min 'Ilm al-ushul* juga telah melanjutkan pemikiran gurunya, Imam al-Juwaini, tentang maqashid syariah. Dalam karyanya tersebut, Imam al-Ghazali telah menjelaskan tentang esensi maqashid syariah berupa maslahat, yaitu suatu ungkapan yang menjelaskan makna mendatangkan *manfaat* dan menolak *madharrat*. Selanjutnya, ia juga sering menyebut maqashid syariah dengan istilah *mura'at al-maqashid* dan *al-munasabah,* yang dibaginya kepada tiga kategori, yaitu *adh-dharuriyat, al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat* (al-Ghazali, t.t.: 160).

   Selanjutnya, dalam *al-Mustashfa min 'Ilm al-ushul* Imam al-Ghazali mengungkapkan:

مَقْصُوْدُ الشَّارِعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : هُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِيْنَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يَفُوْتُ هَذِهِ الْأُصُوْلِ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ

Artinya: "Maksud (tujuan) asy-Syari' terhadap makhluk ada lima, yaitu: Dia memelihara agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka, dan harta mereka." Setiap sesuatu yang mengandung pemeliharaan lima hal ini adalah maslahat. Dan setiap sesuatu yang menghilangkan lima prinsip ini adalah mafsadat, dan menolaknya adalah maslahat."

Dalam pandangan para ulama *ushul al-fiqh,* sebagaimana dikemukakan oleh Imam al-Ghazali bahwa esensi dari maqashid syariah itu maslahat, yaitu mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan (t.t. 1: 287). Dan maqshid Syariah ini terdiri dari pemeliharaan lima prinsip universal (*al-kulliyat al-khams*), yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Prinsip ini, pada gilirannya dikembangkan dan dimatangkan oleh ulama-ulama berikutnya, termasuk oleh Imam Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa asy-Syatibi, yang tertuang dalam karya monumentalnya *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah.*

4. Imam Fakhr ad-Din ar-Razi dalam kitab *al-Mahshul* (t.t. 5: 157) telah melanjutkan pemikiran Imam al-Ghazali tentang maqashid syariah. Sebagaimana al-Ghazali, ar-Razi juga membahas masalah ini di bawah tema *al-Qiyas* ketika membicarakan masalah *'illat* hukum dalam kategori *al-munasabah*. *al-Munasib*, menurutnya, adalah sesuatu yang membawa kepada sesuatu yang disetujui manusia, berupa *tahsil*. *Tahsil* dimaksduaknnya adalah mendatangkan maslahat dan menolak *madharrat*. Inilah yang disebut dengan maslahat, yang merupakan esensi dari maqashid syariah. Selanjutnya, ia telah membagi maslahat ini kepada tiga macam, yaitu:

a. Masalaht dalam posisi *dharuriyat*, yaitu memelihara lima hal pokok yakni: memelihara jiwa, harta, nasab, agama dan akal (ar-Razi, t.t. 5: 159)

b. Maslahat dalam posisi *hajiat*, yaitu maslahat-maslahat seperti nikah, yang tidak sampai kepada maslahat *dharuriyat,* dan

c. Maslahat yang masuk dalam kategori *tahsinyat*, yaitu ketetapan dan kesepakatan manusia tentang akhlak yang mulia (*makarim al-akhlaq*) dan kebaikan adat (*mahasin asy-Syiyam*) (ar-Razi, t.t. 5: 159).

5. Imam al-Amidi (1983. 3: 281), sebagaimana ulama-ulama sebelumnya, merumuskan konsep maqashid syariah di bawah tema pencarian *'illat* dalam bab qiyas. Ia mengungkapkan:

الْمَقْصُوْدُ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ: إِمَّا جَلْبُ مَصْلَحَةٍ أَوْدَفْعُ مَضَرَّةٍ أَوْمَجْمُوْعُ الْأَمْرَيْنِ

Artinya: "Sesungguhnya tujuan dari pensyariatan hukum itu, adakalanya mendatangkan kemaslahaan atau menolak kemafsadatan atau gabungan kedua hal itu."

Imam al-Amidi, berdasarkan ungkapannya ini, tampaknya senada dengan apa yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali, bahwa tujuan-tujuan hukum atau maqashid syariah itu adalah mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemudharatan, atau keduanya sekaligus. Dalam hubungan ini, ia juga menjelaskan bahwa kemaslahatan dan kemadharatan atau kemafsadatan itu terkadang terkait dengan masalah dunia dan terkadang terkait dengan masalah akhirat. Sebagaimana Imam al-Ghazali, Imam al-Amidi juga berpendapat bahwa tujuan syariat itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Lima macam ini adalah *al-kulliyat al-khams* (lima prinsip universal) yang masuk dalam kategori *dharuriyat,* yang

merupakan martabat tertinggi dari kategori maqashid syariah atau maslahat.

6. Al'Izz ibn 'Abdis Salam dalam bukunya *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* telah membicarakan tentang maqashid syariah. Ia menyebut maqashid dengan *mashalih* atau maslahat-maslahat, baik bersifat *duniawiyah* maupun *ukhrawiyah*. Banyak sekali pembagian maslahat yang dia kemukakan, tetapi ia menyimpulkan pembagian maqashid, dengan mengungkapkan: *"Adapun maslahat-maslahat dunia, dapat terbagi kepada darurat, hajat, tatimmat atau takmilat."*

   Selanjutnya al-'Izz ibn Abdis Salam (1992. 1: 6) mengungkapkan:

   إِنَّ تَحْصِيْلَ الْمَصَالِحِ الْمَحْضَةِ وَدَرْأَ الْمَفَاسِدِ الْمَحْضَةِ مَحْمُوْدٌ حَسَنٌ،وَإِنَّ تَقْدِيْمَ أَرْجَحِ الْمَصَالِحِ فَأَرْجَحُهَا مَحْمُوْدٌ حَسَنٌ، وَإِنَّ دَرْأَ أَفْسَدِ الْمَفَاسِدِ فَأَفْسَدُهَا مَحْمُوْدٌ حَسَنٌ

   Artinya: "Sesungguhnya menghasilkan maslahat-maslahat semata-mata dan menolak mafsadat-mafsadat semata-mata adalah terpuji dan baik. Dan sesungguhnya mendahulukan maslahat-maslahat yang lebih kuat maslahatnya, maka yang lebih kuat itu terpuji dan baik. Dan sesungguhnya menolak mafsadat-mafsadat yang lebih mafsadat, maka menolak yang lebih mafsadat itu adalah terpuji dan baik."

7. Imam az-Zarkasyi dalam bukunya *al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh* (1992. 5: 206) juga telah mengikuti jejak ulama sebelumnya dalam membicarakan maqashid syariah. Masih dalam tema *al-Qiyas* terutama ketika membicarakan masalah cara-cara mengetahui *'illat*, az-Zarkasyi mengungkapkan:

الْمَسْلِكُ الْخَامِسُ فِي إِثْبَاتِ الْعِلَّةِ الْمُنَاسَبَةُ، وَهِيَ مِنَ الطُّرُقِ الْمَعْقُوْلَةِ،وَيُعَبَّرُ عَنْهَا بِالْإِحَالَةِ وَالْمَصْلَحَةِ وَالْإِسْتِدْلَالِ وَرِعَايَةِ الْمَقَاصِدِ وَيُسَمَّى اسْتِخْرَاجُهَا تَخْرِيْجَ الْمَنَاطِ، لِأَنَّهُ إِبْدَاءُمَنَاطِ الْحُكْمِ

Artinya: "cara kelima dalam menetapan 'illat adalah al-munasabah, yaitu cara-cara menetapkan 'illat secara logis (menurut akal), dan diungkapkan dengan al-ikhalah, al-mashlahah dan al-istidlal, dan memelihara maqashid, dan dinamakan pengeluarannya itu dengan takhrij almanath, karena ia menyatakan kaitan hukum (yakni menyatakan sebab dan tujuannya).

Selanjutnya, sebagaimana ulama-ulama pendahulunya, az-Zarkasyi juga telah membagi *al-munasib* atau *al-maqashid* itu kepada tiga tingkatan, yaitu: tingkatan *dharurat*, tingkatan *hajat* dan tingkatan *tahsin*. Tingkatan *dharurat* ini ada lima macam, yaitu: memelihara jiwa, memelihara harta, memelihara keturunan, memelihara agama dan memelihara akal (1992. 5: 206-207).

8. Imam asy-Syatibi (1977. 2: 37 dan 389), salah seorang ulama *ushul al-fiqh* bermadzhab Maliki, telah merumuskan konsep maqashid dengan konsep *qashd asy-Syari'* (tujuan Pembuat Hukum) dan *qashd al-mukallaf* (tujuan yang terkait dengan pembebanan hukum pada mukallaf), yang masing-masing dibaginya menjadi dua macam. *Qashd asy-Syari'* menjadi dua kategori, yaitu tujuan Tuhan menciptakan syariat itu sendiri sejak semula, dan tujuan penciptaan syariat untuk dipahami. Selanjutnya, *qashd al-mukallaf* juga dibaginya menjadi dua kategori, yaitu tujuan penciptaan syariat untuk dibebankan kepada orang mukallaf, dan tujuan penciptaan syariat untuk memasukkan orang mukallaf di bawa koridor hukum syariat tersebut (asy-Syatibi, 1977. 2: 1).

   Terlepas dari itu, tujuan-tujuan syariah atau maqashid syariah adalah untuk menegakkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Asy-Syatibi mengungkapkan:

.إِنَّ الشَّارِعَ قَصَدَ بِالتَّشْرِيْعِ إِقَامَةُ الْمَصَالِحِ الْأُخْرَوِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ

Artinya: "Sesungguhnya asy-Syari' (Pembuat syariat) memaksudkan dengan penetapan syariat adalah untuk menegakkan kemaslahatan ukhrawiyah dan dunyawiyah."

Di tempat lain, ia berkata:

وَقَالَ فِى مَوْضِعٍ آخَرَ : إِنَّ الْأَعْمَالَ الشَّرْعِيَّةَ غَيْرُ مَقْصُوْدَةٍ لِأَنْفُسِهَا،وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أُمُوْرٌ أُخْرَى هِيَ مَعَانِيْهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِيْ شُرِعَتْ لِأَجْلِهَا.

Artinya: "Sesungguhnya amal-amal syar'iyah tidaklah dimaksudkan untuk dirinya sendiri, melainkan ia memaksudkan perkara yang lain, ia makna-maknanya, yaitu kemaslahatan yang karenanya amal-amal itu disyariatkan."

Imam asy-Syatibi, yang menjadi rujukan pemikir hukum Islam modern dan kontemprer ini, memandang bahwa tujuan asy-Syari' menetapkan hukum adalah untuk menegakkan kemaslahatan hamba, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti. Amal-amal syariah itu menurutnya memiliki tujuan tertentu, bukan untuk dirinya sendiri melainkan untuk hal-hal yang lain, yaitu kemalahatan manusia. Sebagaimana al-Ghazali, Ia juga menganggap bahwa maqashid syariah itu adalah memelihara lima prinsip universal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

9. Ibn 'Asyur (1979: 51), seorang ahli hukum Islam berkebangsaan Tunis, mengungkapkan:

مَقَاصِدُ الشَّرِيْعَةِ : الْمَعَانِي وَالْحِكَمُ الْمَلْحُوْظَةُ لِلشَّارِعِ فِى جَمِيْعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيْعِ أَوْ مُعْظَمِهَا، بِحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مُلَاحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِى نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيْعَةِ فَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَوْصَافُ الشَّرِيْعَةِ وَغَايَتُهَا الْعَامَّةُ، الَّتِيْ لَا يَخْلُوالتَّشْرِيْعُ عَنْ مُلَاحَظَتِهَا، وَيَدْخُلُ فِى هَذَا أَيْضًا مَعَانٍ مِنَ

الْحِكَمِ لَيْسَتْ مَلْحُوْظَةً فِى سَائِرِأَنْوَاعِ الْأَحْكَامِ، وَلَكِنَّهَا مَلْحُوْظَةٌ فِى أَنْوَاعٍ كَثِيْرَةٍ مِنْهَا

Artinya: "Maqashid syariah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperlihara bagi asy-Syari' dalam semua situasi pensyariatan atau sebagian besarnya, dimana tidak tertentu pemeliharaannya itu dengan keadaan pada jenis khusus dari hukum-hukum syariah, maka masuk dalam ini adalah sifat-sifat syariah dan tujuan umumnya, yang tidak sunyi pensyariatan itu dari pemeliharannya, dan masuk dalam ini juga makna-makna dari hikmah-hikmah yang tidak dipelihara dalam semua macam hukum, tetapi pemeliharannya dalam macam-macam hukum yang banyak."

Ibn 'Asyur, dari ungkapannya di atas, memberikan uraian yang agak rinci tentang maqashid syariah, yang menurutnya, adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperlihara bagi *asy-Syari'* (Pencipta syariat) dalam semua hukum atau sebagain besar hukumnya yang sangat bervariasi, termasuk tentang sifat-sifat syariah dan tujuan umumnya. selain itu, juga tentang makna-makna dan hikmah-hikmah yang terdapat di dalam syariah tersebut. Seperti akan dikemukakan dalam uraian yang akan datang, bahwa formulasi pemikir hukum Islam ini mengarah kepada maqashid syariah yang umum, di samping maqashid syariah yang khusus .

10. 'Allal al-Fasi (t.t.: 3) merumuskan:

الْمُرَادُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيْعَةِ الْغَايَةُ مِنْهَا وَالْأَسْرَارُ الَّتِيْ وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا

Artinya: "Yang dikehendaki dengan maqashid asy-syari'ah adalah tujuan atau sasaran syariah dan rahasia-rahasia yang diciptakan asy-Syari' pada setiap hukum dari hukum-hukum syariat itu."

Dengan ungkapan ini, 'Allal al-Fasi, seorang pemikir hukum berkebangsaan Maroko, menekankan bahwa maqashid syariah itu sasaran dan rahasia-rahasia yang diciptakan

asy-Syari' dalam setiap hukum yang diciptakan-Nya. Seperti akan dianalisis lebih lanjut dalam uaraian yang akan datang, apa yang dirumuskannya ini mengisyaratkan adanya apa yang disebut dengan maqashid khusus.

11. Ahmad ar-Raisuni (1995: 19), seorang pemikir hukum Islam yang berasal dari Maroko Utara, mengemukakan:

إِنَّ مَقَاصِدَ الشَّرِيْعَةِ هِيَ الْغَايَاتُ الَّتِي وُضِعَتِ الشَّرِيْعَةُ لِأَجْلِ تَحْقِيْقِهَا،لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ

Artinya: "Sesungguhnya maqashid asy-syariah iu adalah tujuan-tujuan akhir yang syariah diciptakan untuk mewujudkannya, untuk kemaslahatan hamba."

Definisi yang dikemukakan oleh Ahmad ar-Raisuni ini tampaknya mencoba memadukan berbagai definisi dan konsep maqashid syariah yang telah dikemukakan oleh ulama-ulama sebelumnya, baik maqashid syariah yang umum maupun maqashid syariah yang khusus.

Yusuf Alim (1991: 79) merumuskan maqashid syariah sebagai berikut:

مَقَاصِدُ الشَّرِيْعَةِ : هِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِيْ تَعُوْدُ إِلَى الْعِبَادِ فِى دُنْيَاهُمْ وَأُخْرَاهُمْ،سَوَاءٌ أَكَانَ تَحْصِيْلُهَا عَنْ طَرِيْقِ جَلْبِ الْمَنَافِعِ أَوْ عَنْ طَرِيْقِ دَفْعِ الْمَضَارِّ.

Artinya: "Maqashid syariah adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang kembali kepada hamba di dunia atau di akhirat mereka, baik menghasilkannya melalui cara mendatangkan kemanfaatan atau melalui cara menolak kemudharatan."

Tidak jauh berbeda dari pandangan-pandangan ulama *ushul al-fiqh* sebelumnya, Yusuf Alim menekankan bahwa yang dinamakan maqashid syariah itu adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang kembali kepada hamba-hamba Allah, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti, baik

memperolehnya itu melalui cara mendatangkan manfaat atau melalui cara menolak mudharat atau bahaya yang akan menimpa para hamba.

12. Jasser Audah (2017: 2) mengungkapkan:

    "Maqasid of the Islamic law are the objectives/purposes behind Islamic rulings."

    Artinya: *"Tujuan hukum Islam adalah sasaran atau tujuan di balik aturan-aturan Islam."*

    Jasser Audah lebih singkat dan padat lagi dalam mengelaborasi tema ini dengan mengatakan bahwa maqashid syariah adalah sasaran atau tujuan yang ada di balik hukum, bukan aturan hukum itu sendiri.

    Dari berbagai pandangan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa maqashid syariah adalah tujuan-tujuan yang ada di balik aturan hukum yang diciptakan oleh *asy-Syari'*. Selanjutnya, para ulama ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat bahwa esensi dari maqshid syariah adalah *maslahat,* yaitu kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat, baik dengan cara mendatangkan manfaat atau menolak mafasadat.

D. Pembagian Maqashid

Sebelum dikemukakan tentang pembagian maqashid, seperti telah dikemukakan terdahulu, bahwa para ulama *ushul al-fiqh,* baik klasik maupun kontemporer telah menjelaskan tentang konsep maqashid syariah dengan rumusan-rumusan yang bervariasi, walaupun bertemu dalam titik fokus yang sama, yaitu maslahat sebagai esensinya. Ulama-ulama klasik mulai dari asy-Syafi'i, al-Juwaini, al-Ghazali, dan asy-Syatibi telah melakukan rumusan yang mencerminkan maqashid atau tujuan syariah yang bersifat umum. Kemudian ulama-ulama kontemporer, seperti Thahir Ibn 'Asyur, 'Allal al-Fasi, Yusuf 'Alim dan lain-lain, juga telah mencoba menggali lebih mendetail tentang maqashid, baik yang bersifat umum maupu yang bersifat khusus.

Beranjak dari pemikiran-pemikiran ulama-ulama terdahulu dan berdasarkan cakupannya, maka Ahmad ar-Raisuni (1995: 19-20), telah membagi maqashid kepada tiga bagian, yaitu:

1. Maqashid umum (*al-maqashid al-'ammah*), yaitu :

الْمَقَاصِدُ الْعَامَّةُ : هِيَ الْمَقَاصِدُ الَّتِيْ تُرَاعِيْهَا الشَّرِيْعَةُ وَتَعْمَلُ عَلَى تَحْقِيْقِهَافِيْ كُلِّ أَبْوَابِهَا التَّشْرِيْعِيَّةِ، أَوْ فِي كَثِيْرٍ مِنْهَا.

Artinya: "Maqashid umum adalah maqashid yang dipelihara syariah dan ia memraktekkan untuk mewujudkannya dalam semua bab syariah atau dalam sebaian besarnya."

Maqashid umum ini, umpamanya memelihara sistem kekeluargaan, kekerabatan dan sistem kemasyarakatan, mendatangkan kemaslahatan-kemaslahatan dan menolak kemafsadatan-kemafsadatan, menegakkan persamaan antara sesama manusia, menjadikan syariat menjadi jalan keluar (*way out*) dari masalah, menjadikan umat kuat dan disegani, dan lain sebagainya. Maqashid umum inilah yang kebanyakan dikehendaki oleh orang-orang yang membicarakan tentag maqashid syariah. Perlu dikemukakan, bahwa maqashid ini ada yang lebih bersifat umum dari yang lain, dan yang bersifat umum ini dalam konteks pembicaraan maqashid adalah yang lebih penting. Sesungguhnya maqashid yang dipelihara dan dipertimbangkan dalam dalam semua bidang syariah lebih umum dan lebih penting dari maqashid yang dipelihara dalam banyak bidang syariah.

Maqashid khusus (*al-maqashid al-khashshah*), yaitu :

الْمَقَاصِدُ الْخَاصَّةُ : هِيَ الْمَقَاصِدُ الَّتِيْ تَهْدِفُ الشَّرِيْعَةُ إِلَى تَحْقِيْقِهَافِي بَابٍ مُعَيَّنٍ، أَوْ فِي أَبْوَابٍ قَلِيْلَةٍ مُتَجَانِسَةٍ مِنْ أَبْوَابِ التَّشْرِيْعِ

Artinya: "Maqashid khusus adalah maqashid yang syariat mengarahkan kepada mewujudkannya dalam satu bab atau bidang tertentu, atau dalam bab-bab sedikit yang berjenis tertentu dari bab-bab tasyri' ."

Maqashid khusus ini umpamanya maqashid syariah dalam bidang hukum-hukum keluarga; maqashid syariah dalam bidang transaksi-transaksi keuangan; maqashid syariah dalam bidang-bidang mu'amalat yang berkaitan dengan kerja dan jasa; maqashid syariah yang berkaitan dengan peradilan; maqashid syariah yang berkaitan dengan *tabarru'*; dan maqashid syariah yang berkaitan dengan sanksi-sanksi hukum.

2. Maqashid partikular (*al-maqashid al-juz`iyah*), yaitu:

الْمَقَاصِدُ الْجُزْئِيَّةُ : هِيَ مَا يَقْصِدُهُ الشَّارِعُ مِنْ كُلِّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ، مِنْ إِيْجَابٍ أَوْتَحْرِيْمٍ أَوْنَدْبٍ أَوْكَرَاهَةٍ أَوْ إِبَاحَةٍ أَوْشَرْطٍ أَوْسَبَبٍ ...

Artinya: "Maqashid partikular (juz`iyah) adalah sesuatu yang dimaksud oleh asy-Syari' dari setiap hukum syar'i, berupa wajib, atau nadab (sunnat), atau makruh, atau kebolehan (ibahah), atau syarat, atau sebab, dan seterusnya..."

Dengan ungkapan lain, maqashid partikular (*al-maqashid juz`iyah*) ini adalah maqashid tentang rincian-rincian kasus yang masuk dalam pola-pola fiqih, baik yang masuk dalam kategori hukum-hukum *taklifi*, berupa wajib, sunnat, haram, makruh, mubah; maupun yang masuk dalam kategori hukum-hukum *wadh'i,* berupa *syarat, sabab, mani', sah, fasid*, dan lain sebagainya. Inilah yang dimaksud oleh al-Fasi dengan ungkapannya: *"... dan rahasia-rahasia yang diciptakan asy-Syari' pada setiap hukum dari hukum-hukum syariah itu",* dalam definsinya tentang maqashid syariah di atas. Umpamanya, bahwa esensi tujuan akad *rahan* (gadai) adalah kepercayaan, tujuan akad nikah adalah mendirikan dan memantapkan keluarga, tujuan disyariatkan talak adalah untuk menghilangkan kemudharatan, berupa perselisihan atau ketidakcocokan suami-iseteri, yang akan terjadi berkepanjangan atau terus-menerus.

Terkait dengan hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i* dalam kaitannya dengan maqashid, tampaknya perlu

didiskusikan secara agak rinci. Diketahui, bahwa hukum *taklifi* berpola sebagai berikut:

Pertama, wajib yaitu tuntutan yang lazim (mengikat) untuk dikerjakan, diberipahala orang yang mengerjakannya dan disiksa orang yang meninggalkannya. Umpamanya shalat wajib lima waktu, shalat nadzar, puasa bulan Ramadhan, menunaikan zakat, menunaikan ibadah haji bagi orang yang mampu, dan lain-lain. *Kedua*, sunnat yaitu tuntutan yang *ghairu lazim* (tidak mengikat) untuk dikerjakan, tetapi orang yang mengerjakannya diberi pahala, dan orang yang meninggalkannya tidak disiksa. Umpamanya, semua shalat sunnat, semua sedekah sunnat, puasa sunnat, haji sunnat dan sebagainya. *Ketiga*, haram yaitu tuntutan yang *lazim* (mengikat) untuk ditinggalkan, dan orang yang mengerjakannya disiksa, sedangkan orang yang meninggalkannya diberi pahala. Umpamanya berzina, mencuri, merampas dan mengambil harta orang lain secara batil, membunuh, dan sebagainya. *Keempat*, makruh yaitu tuntutan yang *ghairu lazim* (tidak mengikat) untuk ditinggalkan atau dikerjakan, diberi pahala orang yang meninggalkannya, dan tiada disiksa atas orang yang mengerjakannya. Umpamanya perbuatan-perbuatan yang dimakruhkan dalam shalat, dalam puasa, dalam haji. Contoh lain adalah makan bawang mentah, menghisap tembakau, bersugi atau bersikat gigi bagi *sha`im,* setelah tergelincir matahari bulan puasa, dan sebagainya. *Kelima,* kebolehan (*ibahah*). *Ibahah* adalah semua yang dibolehkan oleh syara', seperti makan, minum dan memakai pakaian yang dibolehkan; kemudian menikah, berjual-beli dan sebagainya. Dalam konteks fiqih, ibahah adalah sesuatu yang tidak diberi pahala orang mengerjakannya, dan tiada disiksa atas orang yang meninggalkannya.

Sedangkan pola-pola hukum *wadh'i* adalah sebagai berikut:

Pertama, *sabab* yakni sesuatu yang dijadikan *sebab* bagi adanya *musabbab* (hukum), seperti tergelincir matahari adalah *sabab* hukum wajib shalat zhuhur; terbenam

matahari adalah *sebab* hukum wajib shalat maghrib; menyaksikan bulan adalah *sebab* hukum wajib berpuasa bulan ramadhan; sakit dijadikan *sebab* hukum dibolehkan tidak berpuasa pada bulan ramadhan, dan sebagainya. *Kedua*, *syarath,* yaitu sesuatu yang menjadi sandaran *masyruth*, adanya *syarath* maka adanya *masyruth*, tidak adanya *syarat* maka tidak adanya *masyruth*, seperti wudhu` adalah syarat bagi sahnya shalat (*masyruth*); perkawinan adalah *syarath* bagi adanya talak (*masyruth*); dan sebagainya. *Ketiga*, *mani'* (pencegah) yaitu sesuatu yang karena adanya maka tidak ada hukum, seperti haidh adalah pencegah wajib shalat; utang yang sampai mengurangi nishab adalah *mani'* (pencegah) kewajiban membayar zakat; dan sebagainya. *Keempat*, *shahih,* yaitu sesuatu yang melepaskankan seseorang dari beban hukum atau beban pekerjaan. *Kelima*, *fasad,* yaitu sesuatu yang tidak atau belum melepaskan seseorang dari beban hukum atau beban pekerjaaan.

Semua itu, apabila diperlihara atau diperhatikan, yakni ditaati aturan-aturan yang ditentukan oleh *asy-Syari'* dalam menjalani hidup ini, berarti kita telah memelihara maqashid partikular (*al-maqashid al-juz`iyah*). Ulama-ulama yang memiliki perhatian terhadap maqashid partikular ini disebut dengan *fuqaha`* (ahli-ahli yang memfokuskan kajiannya dalam kasus-kasus partikular atau *juz`iyah* dari syari'ah). Mereka inilah yang dikenal dengan ahli *takhashshush* (spesialis) dalam rincian-rincian syariah. Maka kebanyakan apa yang mereka definisikan atau mereka formulasikan merupakan isyarat kepada maqashid partikular. Dengan ungkapan lain, dalam *istinbath* dan ijtihad mereka tentang tujuan suatu kasus hukum partikular diarahkan kepada terwujudnya maqashid *al-juz`iyah* tersebut. Kendatipun demikian, mereka ini jarang sekali mengungkapkannya dengan maqashid partikular, melainkan sering menggunakan istilah hikmah dan *'illat*. Sebab itu, perlu dikemukakan juga tentang hubungan maqashid dengan hikmah dan *'illat* tersebut dalam pandangan ulama *ushul al-fqh.*

Namun sebelumnya, perlu dikemukakan bahwa ada lagi yang memberi ringkasan, bahwa yang disebut *al-maslahah al-kulliyah* or *al-maslahah al-'âmmah* (kemaslahatan yang bersifat umum), yaitu maslahat yang mempunyai karakteristik nilai universal, seperti: prinsip keadilan (*al-'adâlah*), persamaan (*al-musâwah*), toleransi (*at-tasâmuh*), kebebasan (*al-hurriyah*), persaudaraan (*al-ikhâ`*), prinsip kemuliaan manusia (*karamah al-insan*) dan seterusnya yang masih dalam kandungan makna maqashid syariah yang lima. Sedangkan yang disebut *al-maslahah al-khâssah* (kemasalahatan khusus) adalah maslahat yang berkaitan dengan bidang-bidang atau bab-bab yang membicarakan masalah hukum tertentu, seperti tentang bab nikah, bab waris, bab jual-beli. Dan lain sebagainya. Selanjutnya, *al-maslahah al-juz`iyah* (kemaslahatan partikular), adalah maslahat yang berkaitan dengan kasus-kasus spesifik, seperti: larangan menyakiti perempuan di dalam keluarga, atau larangan KDRT, dll.).

E. Hubungan Maqashid, Hikmah dan 'Illat

1. Hubungan maqashid dan Hikmah

Sebelum diuraikan hubungan maqashid dan hikmah yang khusus terkait dengan kajian ilmu *ushul al-fiqh,* terlebih dahulu dikemukakan ayat-ayat Al-Qur`an dan pandangan para ulama tentang konsep hikmah secara umum. Istilah *al-hikmah* ini ditemukan langsung dalam Al-Qur`an, paling tidak sebanyak 19, yang tersebar dalam beberapa surat (*Fath ar-Rahman li Thalib ayi al-Qur`an*: 112-113).

Antara lain dalam surat al-Baqarah ayat 269, yang berbunyi**:**

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٢٦٩)

Artinya: "Allah menganugerahkan Al Hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al Quran dan As Sunnah) kepada siapa yang

dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)".

Kemudian dalam surat Luqman ayat 12 disebutkan:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (١٢)

Artinya: "Dan Sesungguhnya telah Kami berikan hikmat kepada Luqman, Yaitu: "Bersyukurlah kepada Allah. dan Barangsiapa yang bersyukur (kepada Allah), Maka Sesungguhnya ia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan Barangsiapa yang tidak bersyukur, Maka Sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji".

Luqman adalah seseorang yang diberi Allah *hikmah,* yaitu pengetahuan tentang cara berpikir dan bertindak yang benar dan bijak, sehingga ia terkenal dengan sebutan *Luqman al-Hakim* (Luqman yang bijaksana). Apakah yang dimaksud dengan *al-hikmah*?

Shiddiq ibn Hasan dalam *Fath al-Bayan fi Maqashid al-Qur`an* (1995.1: 285) mengungkapkan beberapa arti:

قَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ: الْحِكْمَةُ هِيَ الْعِلْمُ وَالْعَمَلُ، وَلَا يَكُوْنُ الرَّجُلُ حَكِيْمًا حَتَّى يَجْمَعَهُمَا

Artinya: "Ibn Qhutaibah berkata: hikmah adalah ilmu dan amal, seorang tidak akan menjdi orang bijaksana hingga ia menghimpun dua hal itu (Hasan, 1995.1: 285)

الْحِكْمَةُ هِيَ الْإِصَابَةُ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

Artinya: "Hikmah adalah memperoleh kebenaran dalam perkataan dan amal (pekerjaan)."

Sementara itu, ar-Raghib al-Ashfihani mengatakan:

الْحِكْمَةُ هِيَ إِصَابَةُ الْحَقِّ بِالْعِلْمِ وَالْعَقْلِ

Artinya: "Hikmah itu adalah memperoleh kebenaran dengan (perantaraan) ilmu dan akal.

Kebenaran atau pengetahuan yang benar itu juga disebut dengan jalan yang lurus (*ash-shirath al-mustaqim*). Jalan yang lurus atau benar itu sesungguhnya dapat diperoleh, bukan hanya dengan ilmu dan akal, tetapi juga dapat diperoleh melalui panca indera (pendengaran, penglihatan, perabaan, penciuman, dan perasaan). Ada lagi yang men-*ta'rif*-kan:

الْحِكْمَةُ هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِالدِيْنِ وَالْفِقْهُ فِى التَّأْوِيْلِ وَالْفَهْمُ لِلشَّرِيْعَةِ

Artinya: "Hikmah adalah pengetahuan tentang agama, fiqih dalam ta'wil, dan faham terhadap syari'ah."

Muhammad Abduh merumuskan:

الْحِكْمَةُ هُوَالْعِلْمُ الصَّحِيْحُ وَيَكُوْنُ صِفَةً مُحَكِّمَةً لِلنَّفْسِ وَحَاكِمَةً عَلَى الْإِرَادَةِ وَتُوَجِّهُهَا إِلَى الْفِعْلِ :

Artinya: "Hikmah adalah pengetahuan yang benar, dan ia merupakan sifat yang kokoh pada diri seseorang, lagi pula menguasai iradat dan menghadapkan iradat-iradat itu kepada perbuatan." (Abduh, t.t. 2: 74).

Al-Ghazali, dalam *Ihya` 'Ulum ad-din* (al-Ghazali, 3: 53) mengatakan bahwa *al-hikmah* yang disebut dalam Al-Qur`an adalah syariat Islam yang diturunkan kepada para Nabi dan Rasul. Mereka mendapat *hikmah*, atau kemampuan untuk memahami rahasia-rahasia syariat agama. Di tempat lain, Imam al-Ghazali mengatakan:

الْحِكْمَةُ حَالَةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا يُدْرَكُ الصَّوَابُ مِنَ الْخَطَأِ فِى جَمِيْعِ الْأَعْمَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ

Artinya: Hikmah adalah prilaku jiwa yang dengannya dapat ditemukan kebenaran dari kesalahan dalam semua pebuatan ikhtiyariyah.

Sekaitan dengan ini, Abu Thalib al-Makki dalam bukunya *'Ilm al-Qulub* (t.t.: 10) mengemukakan bahwa ada tiga anugerah istimewa yang Allah berikan kepada makhluk-makhluk-Nya, yaitu: *Pertama,* disebut *nubuwah* atau derajat kenabian. *Kedua,* disebut *risalah* atau derajat kerasulan yang diberi kitab-kitab suci untuk disampaikan kepada umatnya. *Ketiga,* disebut *hikmah.*

Pintu yang pertama (*nubuwah*) dan kedua (*risalah*) sudah tertutup, tidak ada lagi manusia yang menjadi atau akan menjadi Nabi dan Rasul. Tetapi, pintu yang masih terbuka luas bagi manusia adalah pintu *hikmah,* baik dalam arti filsafat maupun dalam arti syariat, sekalipun pintu ini sudah hilang di kebanyakan umat Islam.

Sebab itu, seorang mukmin harus berusaha keras untuk mendapatkan pintu atau 'harta' yang hilang tersebut dimana saja dan kapan saja.

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ أَيْنَمَا وَجَدَهَا أَخَذَهَا

Artinya: "Hikmah (ilmu yang benar) itu adalah barang orang mukmin yang hilang. Dimana saja ia menemukannya, ia harus mengembailnya."

Demikian konsep hikmah yang ditafsirkan dari ayat-ayat di atas, dengan berbagai kecenderungan, dan berbagai pendekatan disiplin ilmu yang berbeda.

Selanjutnya, dalam konteks pembicaraan buku ini, perlu dikemukakan bahwa hikmah terkadang dipandang identik dengan maqashid syariah, sekalipun para *fuqaha`* (ahli-ahli hukum fiqih) lebih sering menggunakan hikmah dari pada maqashid. Umpamanya, Ibn Farhun (t.t. 1: 8) dalam bukunya *Tabshirah al-Hukkam fi Ushul al-Aqdhiyah wa Manahij al-Ahkam,* mengemukakan tentang tujuan-

tujuan adanya pengadilan (*maqashid al-qadha'*), dengan ungkapannya:

وَأَمَا حِكْمَتُهُ : فَرَفْعُ التَّهَارُجِ وَرَدُّ التَّوَاثُبِ وَقَمْعُ الْمَظَالِمِ وَنَصْرُ الْمَظْلُوْمِ وَقَطْعُ الْخُصُوْمَاتِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ

Artinya: "Adapun hikmahnya adalah untuk menghilangkan kekacauan, menolak ketidakadilan, menekan kezhaliman, membantu orang yang terzhalimi, meutuskan atau mengehentikan permsengketaan, amar-ma'ruf dan nahi-munkar.

Sementara itu, Imam al-Wansyarisi (1981. 1: 349) dalam bukunya *Al-Mi'yar* merumuskan:

وَالْحِكْمَةُ فِى اصْطِلَاحِ الْمُتَشَرِّعِيْنَ هِيَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ اِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَنَفْيِهِ،وَذَالِكَ كَالْمَشَقَّةِ الَّتِيْ شُرِعَ الْقَصْرُ وَالْإِفْطَارُ لِأَجْلِه

Artinya: "Hikmah dalam istilah para ahli hukum syariat adalah tujuan menetapkan hukum atau menafikannya, dan yang demikian itu seperti kesulitan yang karenanya disyari'atkan qashar shalat (empat rakaat menjadi dua rakaat) dan dibolehkan tidak berpuasa."

Berdasarkan rumusan al-Wansyarisi di atas, maka adanya kesulitan (*al-masyaqqah*) yang menjadi alasan kebolehan meng-*qashar* shalat dan tidak berpuasa bagi orang dalam perjalanan (*as-safar*) itu adalah *maqshid* (tujuan) dan sekaligus hikmah. Terkait dengan adanya *rukhshah* atau keringanan bagi seseorang yang sedang dalam perjalanan, al-Fanari yang dikutip oleh Abdul Aziz ar-Rabi'ah (1987. 2: 371) mengatakan: *Sesungguhnya sebab dibolehkan rukhshah adalah safar (dalam keadaan di perjalanan), dan hikmahnya adalah masyaqqah (kesulitan). Dan yang dimaksudkan dengan hikmah, dalam konteks ini, adalah menghilangkan kesulitan dalam perjalanan.*

Setelah melakukan kajian mendalam tentang konsep hikmah ini, maka ar-Rabi'ah menyimpulkan, bahwa

penggunaan lafazh hikmah menurut para ulama *ushul al-fiqh* digunakan untuk dua pengertian sebagai berikut, yaitu:

a. Hikmah adalah makna yang dimaksud dari pensyariatan hukum, yang demikian itu adalah maslahat yang dimaksud *asy-Syari'* dalam penetapan hukum, berupa mendatangkan kemaslahatan dan menyempurnakannya, atau menolak mafsadat yang dimaksud *asy-Syari'* atau meminimalkannya.

b. Hikmah dimaksudkan adalah makna yang relevan dengan pensyariatan hukum, yakni sesuai dengan tuntutan hukum, yaitu ada kemudahan ketika mengalami kesulitan (*al-masyaqqah*).

Untuk mengetahui hubungan maqashid syariah dan hikmah, terlebih dahulu kita berikan uraian sebagai berikut: Banyak ulama *ushul al-fiqh* yang menggunakan lafazh hikmah untuk menjelaskan makna tujuan pensyariatn hukum (*tasyri' al-hukm*) dan akibat yang ditimbulkannya berupa mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan (al-Amidi, 1983. 3 202). Umpamanya, untuk menghasilkan kemaslahatan keturunan maka diharamkan zina, dan diwajibkan adanya sanksi atas pelaku zina; untuk menolak atau menghindari kesulitan (*al-masyaqqah*) maka disyariatkan *qashar* dan tidak berpuasa bagi orang dalam perjalanan; untuk memelihara jiwa dari permusuhan akibat adanya kejahatan pembunuhan maka disyariatkan *qishash* dengan berbagai persyaratannya; kemudian untuk memelihara akal dari hilang ingatan dan gangguan-gangguan akal lainnya maka disyariatkan larangan mengkonsumsi minuman keras (*al-khamr*).

Dari uraian-uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa hikmah itu sesungguhnya tujuan akhir dari maqashid syariah. Sehubunagn dengan ini Imam ath-Thufi (t.t.3: 386), seorang pemikir bermadzhab Hanbali yang kontroversial, mengungkapkan:

وَالْحِكْمَةُ غَايَةُ الْحُكْمِ الْمَطْلُوْبَةُ بِشَرْعِهِ

Artinya: "Hikmah adalah tujuan akhir dari hukum, yang dicari dengan syariatannya."

Masih dalam konteks pembicaraan kaitan hikmah dan maqashid syariah, Ahmad ar-Raisuni dalam bukunya *Nazhariyah al-Maqahid 'inda al-Imam asy-Syatibi* (1992: 9) mengatakan bahwa istilah hikmah itu sepadan dengan istilah maqashid syariah atau tujuan yang dikehendaki Tuhan dari hukum-hukum yang diturunkan-Nya. Ringkasnya, hikmah itu adalah sasaran akhir dari maqashid syariah, berupa kemaslahatan-kemaslahatan yang didapatkan atau akan didapatkan oleh manusia dalam hukum-hukum Tuhan.

2. Hubungan Maqashid dan *'Illat*

Terkait dengan masalah *'illat* ini juga telah menjadi perhatian dan pembicaraan serius di kalangan ulama *ushul al-fiqh.* Hal ini telah dikemukakan dalam karya penulis dengan judul *al-qawa'id al-ma'nawiyah* (Kaidah-kaidah Peluasan Hukum). Oleh karena itu, dalam bahasan ini akan difokuskan kepada konsep *'illat* yang terkait dengan maqashid.

Dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh*, diskusi *'illat* hukum dan sama tidaknya dengan hikmah tampaknya juga perlu dilakukan. Pembicaraan tentang *'illat* ketika mendiskusikan tentang *al-Qiyas.* Qiyas adalah menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* dengan kasus yang hukumnya terdapat dalam nash, karena adanya persamaan *'illat* dalam kedua kasus hukum tersebut (Khallaf, 1972: 19).

Apa yang dimaksudkan dengan *'illat*? Imam Al-Amidi (1983.2: 46) mengatakan bahwa *'illat* adalah penggerak hukum (*al-ba'its 'ala al-hukum*). Asy-Syirazi (t.t.: 56-57) mengungkapkan bahwa *'illat* itu adalah suatu substansi atau sifat yang menuntut adanya hukum. Ia adalah

tanda adanya hukum, bahkan *'illat* itu adalah suatu yang mewajibkan adanya hukum (*mujibah li al-hukm*).

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa dari aspek eksistensinya : (1) *'illat* yang disebutkan langsung dalam *nash* (*'illat al-manshush 'alaiha*), (2) *'illat* yang diistinbatkan oleh para mujtahid (*al-'illat al-Mustanbathah*) (asy-Syirazi, t.t: 57). Sedangkan dari aspek cakupannya : (1) *al-'llah al-muta'adiyah*, yaitu *'illat* hukum suatu masalah dapat juga ditetapkan pada masalah hukum lain. Umpamanya, illat memabukkan pada khamar dapat diterapkan pada narkoba, sabu-sabu, dll, (2) *'illah al-qashirah*, yaitu *'illat* hukum suatu masalah tidak dapat ditetapkan pada masalah yang lainnya.

F. Urgensi Kaidah-Kaidah Maqashid

Dewasa ini, di antara yang mendorong kita melakukan studi tentang maqashid syariah dan memahami kaidah-kaidah dan kriteria-kriterianya adalah karena ilmu maqashid ini adalah ilmu ulama-ulama terdahulu yang sempat 'hilang'. Akibatnya, pemikirn hukum Islam mendekati statis (*jumud*) dan tidak mampu merespons kebutuhan hidup manusia yang terus berkembang secara dinamis. Sekaitan dengan ini, Muhammad Thahir ibn 'Asyur telah menjelaskan tentang sebab-sebab mundur dan tertinggalnya fiqih, di antaranya, adalah karena para ulama atau ahli hukum mengembaikan maqashid syariah dalam penetapan hukum-hukumnya. Dalam bahasa aslinya, Ibn 'Asyur (1984: 200), mengungkapkan:

كَانَ إِهْمَالُ الْمَقَاصِدِ سَبَبًا فِي جُمُوْدٍ كَبِيْرٍ لِلْفُقَهَاءِ، وَمُعَوِّلًا لِنَقْضِ أَحْكَامٍ نَافِعَةٍ.

Artinya: "Mengabaikan maqashid adalah menjadi sebab dalam kevakuman yang massif bagi para ahli fiqih, dan tindakan untuk membatalkan hukum-hukum yang bermanfaat."

Oleh karena itu, maka sesungguhnya menghidupkan kembali fiqih maqashid adalah kerja mendesak untuk

memperbaharui fiqih dan memperkuat peran dan kedudukannya dalam masyarakat. Sejalan dengan itu, 'Allal al-Fasi (t.t: 161), mengungkapkan: "Sesungguhnya para *fuqaha`* pembaharu yang sedikit, bekerja keras membawa fiqih Islami ke pantai kesuksesan hingga fiqih itu dikaitkan dengan maqashid syariah dan dalil-dalilnya, sehingga mereka merasa nyaman menerapkannya di mahkamah-mahkmah dan negara-negara Islam."

Sebagai kesimpulan dari bahasan tentang urgensi maqashid ini, Saya kutip ungkapan Thaha Jabir al-'Alwani dalam *muqaddimah* buku Ahmad ar-Raisuni, sebagai berikut:

وَنَبْنِيْ فِقْهَ الْمَقَاصِدِ لِنُحَقِّقَ هَوِيَّتَنَا، وَنَبْنِيْ أَصَالَتَنَا الْمُعَاصِرَةَ، وَنَسْتَعِيْدُ دَوْرَنَا ،وَنشيدُ دَعَائِمَ شُهُوْدِنَا الْحَضَارِيْ عَلَى هَدْيٍ مِنْ فِقْهِنَا الْحَضَارِيْ

Artinya: "Dan kami membangun fiqih maqashid supaya dapat merealisasikan identitas kami, dan kami membangun pemikiran-pemikiran kontemporer, dan kami mempersiapkan peran kami, dan kami mendirikan tonggak kesaksian peradaban atas petunjuk fiqih peradaban kami."

Dengan demikian, bagi seorang mujtahid atau ahli hukum memiliki pengetahuan tentang kaidah-kaidah maqashid ini merupakan suatu keniscayaan. Sebab, urgensi atau arti penting kaidah-kaidah maqashid ini adalah untuk mengetahui dan memahami tujuan-tujuan universal hukum syara', hikmah-hikmah, dan maslahat-maslahat yang terdapat dalam hukum-hukum syara'. Selain itu, dengan kaidah-kaidah maqashid ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam akan lebih mudah dan lebih leluasa dalam mengambil kebijakan dalam menetapkan hukum-hukum yang sesuai dengan situasi kontekstual masyarakat yang selalu berkembang secara dinamis. Tidak hanya itu, dengan kaidah-kaidah maqashid ini seorang mujtahid atau ahli hukum Islam kontemporer dapat memperlihatkan

identitas dan dapat memainkan perannya dalam pengembangan peradaban dunia kontemporer.

G. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Kaidah Maqashid

1. Periode Rasul saw.

Ilmu-ilmu syariah, termasuk ilmu tentang kaidah-kaidah maqashid telah dimulai pada masa Rasul saw. walaupun masih bersifat unviersal (*kulliyah*). Sebab dia adalah sentra bagi ajaran-ajaran Islam, baik yang sifatnya *al-wasa`il* maupun yang sifatnya *al-maqashid*. Ayat-ayat Al-Qur`an dan hadits-hadits Nabi saw, banyak sekali yang dapat ditengarai sebagai kaidah maqashid. Sekaitan dengan ini Farouq Abu Zaid bahwa, secara garis besar, ada dua peran Rasul saw, yaitu: Sebagai pembawa berita berupa wahyu dari Allah kepada manusia untuk diterapkan dalam kehidupan mereka sehari-hari; dan sebagai manusia biasa yang bergaul dan beradaptasi dengan masyarakatnya. Dalam peran ini dia terkadang memanfaatkan akal *basyari*-nya untuk memberikan dan menyatakan pendapatnya dalam banyak masalah yang tidak diturunkan wahyu kepadanya (Farouq Abu Zaid, tt).

Di Madinah, Rasul saw. adalah pemegang otoritas yang menangani masalah peradilan di masyarakat. Dia menyelesaikan sengketa yang terjadi dalam masyarakat, baik melalui petunjuk *nash* maupun berdasarkan ijtihad, suatu kreasi yang nantinya diikuti oleh shahabat (Az-Zuhaili, 1989. 6: 74). Ijtihad Rasul sw. tersebut pada dasarnya adalah pengungkapan *ilham ilahi* dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*ruh at-tasyri'*), mengingat apapun yang diucapkannya bukanlah berdasarkan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya (Q. An-Najm: 3-4). Adapun bentuknya terkadang dilakukan secara kolektif yakni musyawarah bersama para shahabat atau dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang tidak ada aturan hukmnya dengan kasus yang ada aturan hukumnya dalam

Al-Qur`an, yang disebut dengan *al-qiyas* (Al-Amidi, 1983.3: 141; Al-Khin, 1985: 28).

Pada masa Nabi saw. telah diidentfikasi oleh para ulama tentang prinsip-prinsip pembinaan hukum Islam. Ada beberapa prinsip dalam sistem fiqih Islam, yaitu: *Pertama,* prinsip tidak menyulitkan, dan kalau ada kesulitan maka pasti ada solusinya yang tidak memberatkan. *Kedua,* prinsip menyedikitkan beban. Allah tidak menginginkan beban yang banyak pada hamba-hamba-Nya. *Ketiga,* prinsip penetapan dan penerapan hukum secara gradual atau bertahap. *Ketiga,* prinsip penetapan suatu hukum haruslah sejalan dengan kemaslahatan manusia, baik individu maupun sosial.

Prinsip-prinsip pembinaan hukum Islam tersebut memperlihatkan suatu landasan pengaturan hukum yang secara umum ingin mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik secara individu maupun kelompok. Beranjak dari prinsip-prinsip yang digariskan oleh Rasul di atas, maka para ahli ilmu *ushul al-fiqh,* termasuk di dalamnya ahli-ahli maqashid syariah, telah meresponnya dengan merumuskan kaidah-kaidah maqashid.

2. **Periode Shahabat**

Masa Shahabat dimulai dari tahun 11 hijriah dan berakhir pada akhir abad ke 1 hijriah. Pada masa ini, ilmu *ushul al-fiqh* dan dan ilmu maqashid telah semakin tampak, sebagai lanjutan perkembangan pada masa Rasul saw. mereka telah berhasil menangkap isyarat-isyarat yang telah diberikan oleh Nabi, baik melalui ayat-ayat Al-Qur`an maupun hadits-hadits Nabi saw. sebagai sumber-sumber utama hukum syariat, dan dipadukan dengan respons terhadap perkembangan kehidupan sosial masyarakat muslim. Diketahui, bahwa setelah Rasul meninggal dunia, para sahabat menghadapi banyak persoalan sosial yang muncul dalam masyarakat muslim, dan belum pernah ada sebelumnya, ketika Rasul masih hidup.

Dalam menghadapi persoalan ini, para sahabat memberikan fatwa berdasarkan Al-Qur`an dan Sunnah dan prinsip-prinsip pembentukan hukum yang ditinggalkan oleh Nabi saw., seperti yang telah dikemukakan, terutama manakala dalam menghadapi masalah yang tidak ada *nash*-nya dalam Al-Qu`an dan Sunnah atau tidak mereka temukan *nash-nash* yang *qath'i.* Seringkali mereka melakukan urun-rembuk dan bermusyawarah sesama mereka, sehingga diambil keputusan berdasarkan kesepakatan bersama, maka muncullah prinsip ijma' dalam pembentukan hukum Islam. Terkadang, di antara sahabat ada yang melakukan dan mengambil keputusan hukum secara sendiri, tanpa melalui musyawarah, maka muncullah ahli-ahli fatwa dari kalangan sahabat.

Sekaitan dengan ini, banyak kaidah yang dikemukakan oleh para shahabat Nabi. Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi (t.t: 5) telah merekam ungkapan 'Umar ibn al-Khaththab, yang dapat disbut sebagai kaidah-kaidah maqashid, ketika ia mengirim surat kepada Abi Musa al-Asy'ari, yang isinya, antara lain, adalah sebagai berikut:

فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيْضَةٌ مُحَكَّمَةٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ

Artinya: "Sesungguhnya keputusan itu adalah wajib yang dikuatkan dan sunnah yang diikuti."

فَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُ تَكَلُّمٌ بِحَقٍّ لَا نَفَاذَ لَهُ

Artinya: "Sesungghnya tidak ada manfaat perkataan benar (teori yang benar) yang tidak diimplementasikan."

مُرَاجَعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِى فِى الْبَاطِلِ

Artinya: "Kembali kepada kebenaran itu lebih baik terus-menerus dalam kebatilan."

Selanjutnya, upaya pengembangan kaidah-kaidah maqashid di kalangan shahabat merupakan suatu

keniscayaan. Ada beberapa aspek pengembangan pemikiran hukum Islam yang dilakukan mereka, dalam bentuk kaidah *qiyas*, kaidah *mashlahah* dan *sadd az-zari'ah,* dan kaidah *nasakh* (penghapusan hukum yang datang lebih dahulu). Terkait dengan kaidah maslahat, pada masa shahabat, terutama ketika wewenang otoritas hukum berada di tangan 'Umar ibn al-Khaththab, yng menjadi dasar atau landasannya dalam menetapkan keberadaan administrasi perkantoran, pembayaran gaji para tentara, pendirian *Baitul Mal* dan lain-lain.

3. **Periode Tabi'in-Atba' Tabi'in**

Sikap Rasul yang sangat dinamis dalam menghadapi tradisi masyarakat yang berbeda menunjukkan bahwa dia memmiliki sikap yang sangat merespons realitas sosial. Demikian juga tentang asas-asas pembinaan hukum Islam menunjukkan bahwa bagi Rasul saw. dan para shabat, penyelesaian masalah hukum itu tidak cukup dengan memperhatikan *nash-nash* hukum, melainkan beberapa pertimbangan yang dilakukannya, sebagai unsur pertimbangan untuk mewujudkan kemaslahatan.

Sikap Nabi saw. dan shahabat di atas pada gilirannya juga dikuti dan dilakukan oleh para shahabat dan tabi'in, yang menghendaki supaya hukum Islam dapat mengayomi masyarakat. Masyarakat tetap dapat berkembang dan berkreasi di satu sisi, sementara prinsip-prinsip atau dasar-dasar syariat tetap tidak terlanggar di sisi lain. Apa yang telah dicontohkan oleh Nabi dan dilanjutkan oleh para shahabatnya dan para tabi'in merupakan suatu argumen jelas betapa pentingnya perumusan fiqih yang dapat mendatangkan kemaslahatan umat.

Dengan adanya berbagai aktivitas ijtihad, maka pada gilirannya muncullah ulama-ulama *ushul al-fiqh* kenamaan dan tercatat dalam sejarah peradaban Islam. Di antara mereka ini adalah Sa'id ibn al-Musayyib, 'Urwah ibn az-Zubair, Muhammad ibn Syihab az-Zuhri (seorang tokoh

tradisional), Rabi'ah ibn Abdirrahman (seorang tokoh rasional). Selanjutnya, Yahya ibn Sa'id, Malik ibn Anas, Ikrimah, Mujahid, 'Atha, Sufyan ibn 'Uyainah, Muslim ibn Khalid, Syafi'i, 'Alqamah ibn Qays, Qadhi Syuraih, Hammad ibn Abi Sulaiman, asy-Sya'bi (seorang tokoh tradisional), an-nakh'i (seorang tokoh rasional), Ibn Abi Laila, Abu Hanifah, Abu Yusuf, Muhammad ibn Hasan asy-Syaibani, Ibn hanbal, Yazid ibn Habib, al-Laits ibn Sa'ad, Abdurrahman ibn Qasim. Masih banyak lagi tokoh-tokoh pemikir hukum Islam yang dapat dutelusuri dalam kitab-kitab sejarah peradaan Islam.

Sehubungan dengan perkembangan ilmu *ushul al-fiqh*, pada periode ini juga banyak ahli hukum yang merumuskan kaidah-kaidah istinbath hukum, baik kaidah kebahasaan, kaidah kemaknaan, kaidah fiqih, maupun kaidah-kaidah maqashid, sekalipun kebanyakan masih bersifat isyarat-isyarat, belum dengan tegas memberikan proposisi tentang kadah-kaidah maqashid tersebut.

Imam Abu Hanifah telah memformulasi ilmu *ushul al-fiqh,* dengan rnenawarkan metodologi penetapan hukum yang berpegang kepada dalil-dalil dan kaidah-kaidah sebagai berikut: al-Qur'an, as-Sunnah, fatwa sahabat yang disepakati, Memilih salah satu dari fatwa sahabat yang tidak mereka sepakati, qiyas dan istihsan. Perlu dikemukakan, bahwa Imam Abu Hanifah tidak mengambil pendapat para tabi'in. Mengenai sikapnya terhadap pendapat para tabi'in, dapat dilihat dalam ungkapannya yang berbunyi: هُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ (mereka laki-laki dan kitapun lak-laki). ni berarti mengandung makna bahwa kalau para tabi'in dapat berijtihad, maka kitapun berijtihad, tidak perlu mengikuti pendapat tabi'in.

Kemudian Imam Malik juga mempunyai metode-metode tersendiri, sekalipun tidak ditemukan secara tegas dalam kitabnya. Ada hal menarik tentang metode Imam Malik ini. Ia sering dianggap sebagai pemrakarsa metode masalah mursalah dalam penetapan hukum, di samping

metode-metode lain. Malik sendiri sesungguhnya tidak memberikan keterangan tentang metodenya ini. Ini merupakan penjelasan dari pengikut-pengikutnya, Ada satu kemungkinan dasar penafsiran ini, yaitu bahwa di dalam kitab al-Muwaththa' (kitab hadits dengan sistematika fiqh) banyak ditemukan hadits *mursal*. Artinya, bagi Malik hadits *mursal* dapat dijadikan sebagai hujjah hukum dan dalam hadits semacam ini banyak sekali hal-hal yang menjelaskan kemaslahatan.

Adanya perbedaan tajam dua aliran hukum di atas, terutama dalam kecenderungan dan orientasi penetapan dan penerapan hukum, tampaknya membuat Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i merasa terpanggil untuk melakukan moderasi untuk meminimalkan perbedaan-perbedaan tersebut. Ia mencoba merumuskan suatu teori hukum yang memadukan *mainstream* Hanafiyah yang rasional dan *mainstream* Maliki yang tradisional. Usahanya ini terlihat dari semangatnya berdiskusi dengan murid-murid Abu Hanifah terutama Abu Yusuf dan Muhammad ibn Hasan asy-Syaibani, setelah terlebih dahului berguru kepada pemuka aliran *Ahl al-hadits*, Imam Malik. Karena itu, Coulson menyebutnya sebagai "figur yang muncul secara tiba-tiba" dalam menyelesaikan masalah yang sulit (Coulson, 1991:149). Hasil usahanya ini melahirkan teori hukum Islam dengan sistem hukum dalam kemasan empat sumber hukum yang dikembangkan oleh para ahli hukum Islam, yaitu: al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Pandangan senada juga telah diungkapkan oleh Joseph Schacht (1975:1).

Asy-Syafi'i berusaha merumuskan metode *qiyas* sebagai pengembangan dan pensistematisan pemikiran aliran *Ahl ar-ra'yi*. Perumusan metode ini membuatnya cenderung memperkuat *mainstream* aliran *Ahl ar-ra'yi*. Sebaliknya ia berusaha membuktikan bahwa hadits Ahad itu merupakan dasar hukum yang harus dipegangi dan didahulukan dari *qiyas* atau metode penalaran lain. Upayanya memperkuat keberadaan hadits Ahad ini membuatnya cenderung

kepada *mainstream* aliran *Ahl al-hadits*. Apabila kita mencoba mencermati pemikiran hukum Imam asy-Syafi'i dalam karya monumentalnya *ar-Risalah* (kitab metodologi dan teori hukum Islam) dan *al-Umm* sebagai hasil dari metodenya tersebut, walaupun telah berusaha melakukan moderasi, tampaknya lebih cenderung kepada *mainstream* aliran *Ahl al-Hadits*.

Dalam perkembangan lebih lanjut, muncul Imam Ahmad ibn Hanbal. Imam Ahmad ibn Hanbal ini diakui sebagai salah satu Imam Madzhab Fiqih dari kalangan *Muhadditsin,* bahkan menurut Khallaf bahwa Imam ini lebih cenderung kepada hadits daripada kepada fiqih. Oleh karena itu, sesungguhnya Imam Ahmad ini lebih ketat dari Imam Malik dalam penggunaan hadits. Dengan ungkapan lain, dalam pemahaman fiqih, Imam Ahmad ini lebih kaku dari Imam Malik.

Kekerasan dan kekakuan Ahmad ibn Hanbal ini dalam rumusan fiqihnya, tentu saja dipengaruhi oleh faktor kondisi sosial masyarakatnya. Hanya saja, berbeda dari Hanafi dan Syafi'i umpamanya, yang mersepons kondisi sosial dengan menggunakan ijtihad, memanfaatkan kemampuan pemikiran dan akal (*al-ijtihad bi istikhdam ar-ra`yi wa tahkim al-'aql*), Imam Ahmad justeru dengan memanfaatkan penggunaan hadits, sesuai kompetensinya, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakatnya secara mayoritas.

Harus diakui bahwa pada kenyataannya pendapat-pendapat Imam Ahmad tersebut banyak yang sangat ekstrim. Umpamanya, dia mengkafirkan golongan Jahmiyah, padahal tidak ada Imam mazhab lain yang berpendapat semacam itu. Najis karena anjing tidak dapat dihilangkan, kecuali dengan delapan kali cucian. Ia juga mewajibkan berkumur-kumur dan mencuci tangan ketika baru bangun dari tidur. Mewajibkan berkumur-kumur dan membersihkan hidung dalam berwudhu`. Ia juga mewajibkan berwudhu` sesudah makan daging. Sementara menurut Imam-Imam mazhab lainnya,

hal-hal itu hanya sunnat. Saya melihat, bahwa Imam Ahmad melakukan teori *'imtina' tausi'ah al-ghayy,* teori pencegahan perluasan penyimpangan ajaran Islam.

4. **Periode Kemunduran Umat Islam**

Seperti telah disinggung dalam buku pertama, setelah masa-masa Imam mazhab, seiring dengan melemahnya *daulah Islamiyah,* jatuhnya mental para pemikir kaum muslimin, dan diperparah dengan jatuhnya *Daulah Abbasiyah* ke tangan Hulagu panglima Tartar tahun 656 H., berakibat kepada melemahnya aktivitas dan pemikiran hukum Islam, sehingga masa-masa tersebut dikenal dengan masa kevakuman dan stagnasi pemikiran. Kendatipun demikian, pada masa-masa setelah imam-imam madzhab, masih muncul pemikir-pemikir yang melakukan ijtihad dan merumuskan kaidahkaidah hukum Islam yang mencerminkan Islam yang *rahmatan lil'alamin,* kaidah yang sesuai dengan situasi kontekstual masyarakat.

Para ulama pada periode ini telah merumuskan dan kaidah-kaidah hukum Islam yang terpadu dengan kondisi dan situasi sosial yang semakin berkembang dalam setiap masyarakat muslim. Mereka ini sebenarnya mengikuti langkah-langkah yang telah dirintis oleh para shahabat, terutama 'Umar ibn al-Khaththab dan imam mazhab dari berbagai aliran fiqih. Oleh karena itu, hampir di setiap madzhab fiqih, ditemukan tokoh yang telah mencoba dan berhasil merumuskan kaidah-kaidah yang mempertimbangkan kepentingan atau kebutuhan masyarakat sesuai dengan perkembangan sosial yang terjadi.

Kaidah-kaidah dimaksud, antara lain, adalah kaidah-kaidah maqashid yang berorinetasi tercapainya kemaslahatan. Untuk itu, dalam tulisan ini akan dikemukakan beberapa tokoh atau ulama yang memiliki rumusan kaidah maqashid secara garis besar. Mencantumkan gagasan dan ide sebahagian pemikir di bawah ini, bukan berarti menafikan

pemikir lain yang boleh jadi lebih siginifan, melainkan karena pada kenyataannya pemikiran merekalah yang sempat penulis lacak dalam khazanah kepustakaan.

Di antara tokoh-tokoh yang telah berjasa dalam permusan kaidah-kaidah maqashid, selain para shahabat dan Imam-imam besar, adalah Al-Juwaini, al-Ghazali, ar-Razi, 'Izz ad-din ibn 'Abd al-Aziz ibn 'Abdis Salam, Ibn Qayyim al-Jauziyah, ath-Thufi, dan asy-Syatibi.

Kendatipun pada periode ini banyak ditemukan ulama yang memiliki pemikiran yang maju, namun masa-masa tersebut dalam sejarah Islam tetap dikenal dengan masa kemunduran. Oleh karena itu, usaha kebangkitan dilakukan oleh tokoh-tokoh modern yang dilanjutkan oleh para pemikir kontemporer.

5. **Periode Kebangkitan Kembali**

Masa kebangkitan kembali umat Islam sering dikenal dengan pembaharuan, yaitu Suatu usaha untuk menyesuaikan ajaran-ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan cara menakwilkan atau menafsirkannya sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial masyarakat." (An-Nadwi, 1977: 71). Dalam pandangan saya, pembaharuan atau *tajdid* mengandung makna usaha mengubah, memperbarui, memodifikasi, mengadaptasi dan menciptakan sesuatu yang baru dengan menginterpretasikan ajaran-ajaran agama, termasuk ajaran tentang hukum, dengan mengkomunikasikannya dengan perkembangan kehidupan sosial.

Kemunculan ide pembaharuan ini, pada dasarnya dilhami oleh dua hal, yaitu: *Pertama,* adanya suatu keyakinan bahwa ajaran Islam (Al-Qur`an dan Sunnah) pantas atau sesuai untuk semua tempat dan masa (*asy-syari'ah al-Islamiyah shalihah li kulli makanin wa zamanin*). Sebab itu, ajaran-ajaran Islam akan dapat mengakomodir berbagai persoalan kontemporer yang muncul. *Kedua,* adanya reaksi yang diberikan oleh para pemikir Islam, termasuk ahli hukum Islam, terhadap kemajuan dan keungulan

dunia Barat, yang dimulai pada awal abad ke sembilan belas.

Oleh karena itu, secara historis, kebangkitan kembali kaum muslimin dimulai pada awal abad ke Sembilan belas Masehi, yaitu setelah ekspansi Perancis di Mesir dan upaya Napoleon Bonaparte memperkenalkan ideologi revolusinya, dengan semboyan: Kebebasan (*al-hurriyah*), persamaan (*al-musawah*) dan persaudaraan (*al-ikha'*). Dalam masa ekspansi tersebut, terjadi kontak langsung antara alam pikiran Islam dengan alam pikiran Eropa. Melalui kontak ini, umat Islam mengenal hasil kebuayaan Eropa zaman *renaiseance* (*'ashr at-tanwir*), seperti akademi Ilmu Pengetahuan berikut gambar-gambar, peta-peta, buku-buku dan laboratorium ilmiahnya.

Selanjutnya, kontak kedua antara pikiran Muslim dengan pikiran Eropa, melalui misi-misi ilmiah dari bangsa Mesir yang dikirim Mohammad Ali, Penguasa Mesir waktu itu, ke Negara-Negara Eropa: Itali, Perancis dan Inggeris, yang disusul bangsa-bangsa Arab dan Islam lainnya. Mereka inilah yang mendirikan sekolah-sekolah umum, yang sebelumnya hanya ada sekolah-sekolah agama. Generasi abad Sembilan belas inilah yang memainkan peranan dominan dalam percaturan kenegaraan di Mesir, juga dalam sejarah bangsa Arab dan Islam modern. Dan mereka inilah yang melahirkan kebudayaan besar dalam masyarakat Islam. Pengaruh kebangkitan ini meliputi bidang ekonomi, politik dan sosial.

Selain itu, kebangkitan tersebut disertai pula oleh kemunculan sistem perundang-undangan baru, yang membuat kaum muslimin ingin mengkaji kembali fiqihnya guna memenuhi tuntutan-tuntutan hukum baru untuk mengibangi sistem perundang-undangan dari Eropa. Tetapi, masa *jumud* sudah berlangsung lama, sementara fiqih Islam sendiri sudah mengalami kristalisasi, sehingga rumusan-rumusan fiqih Islam banyak yang tidak mampu lagi memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan masyarakat Islam modern. Keadaan ini menimbulkan

realitas baru dalam alam pikiran Islam berupa krisis pemikiran dan krisis hukum.

Para pembaharu berupaya mendobrak kebekuan fiqih dan menentang *taqlid*, yang telah menenggelamkan umat Islam. Mereka mencanangkan kembali perlunya ijtihad, guna menjawab berbagai tuntutan kehidupan modern kaum muslimin. Bagi mereka, kaum muslimin hendaklah terbuka terhadap ide-ide yang bermanfaat dari manapun datangnya. Semua pandangan, ide, penemuan, selama tidak bertentang dengan dasar-dasar syariah maka dapat dibenarkan.

Ada beberapa tokoh kebangkitan fiqih yang penting dikemukakan dalam uraian ini, antara lain, Rifa'ah Rafi' ath-Thahthawi dan Muhammad 'Abduh. Mereka berdua ini telah memberikan isyarat penting tentang perlunya pembaharuan *uhsul al-fiqh* dan fiqih yang dapat diambil contoh sebagai pemikir hukum yang mencoba menempatkan terks-teks suci dalam posisi yang paralel dengan realitas sosial (*an-nash asy-syar'i wa al-waqi'i al-ijtima'i 'ala had sawa`*).

Kita mulai dengan Rifa'ah Rafi' ath-Thahthawi. Pemikir ini merupakan kaum pembaharu yang pertama mencanangkan kembali gagasan bahwa fiqih adalah sama dengan hasil pikiran dan sama pula dengan hukum-hukum kemasyarakatan lainnya yang *nota-bene*-nya terkait dengan kondisi masyarakat dan zamannya. ath-Thahthawi memandang bahwa perkembangan kehidupan sosial memberikan pengaruh yang besar dalam penentuan aturan-aturan hukum bagi masyarakat Islam modern. Berbagai problem tersebut, menurutnya, haruslah disikapi dengan mencari dasar-dasarnya dalam teks-teks suci dan dipadukan dengan teks-teks realitas sosial.

Oleh karena itu, al-Qur`an dan hadis, menurutnya, memberi semangat kepada kaum Muslimin untuk berijtihad dalam berbagai masalah hukum. Dalam pandangannya, Islam adalah gabungan antara agama

(*ad-din*) dan syari'ah (aturan-aturan pokok dalam hidup). *Ad-din* yang dimaksudkan adalah aqidah, yang sudah jelas diterangkan al-Qur`an, sehingga sudah cukup bagi kita. Sedangkan syariah hanya dasar-dasar dan prinsip-prinsipnya yang telah ditetapkan Allah. Sedangkan perinciannya diserahkan kepada manusia untuk dipikirkan dan dianalisis dan dipadukan secara inetraktif dengan kondisi kekinian dalam rangka menjawab berbagai persoalan dan problem yang diajukan oleh masyarakat Islam modern.

Selanjutnya, pemikir muslim pada masa kebangkitan Islam adalah Muhammad Abduh. Sebagai pemikir Islam, Abduh tampaknya dipengaruhi oleh aliran rasional Mu'tazilah. Wael B. Hallaq mengatakan bahwa 'Abduh jelas dipengaruhi oleh para pemikir rasional Mu'tazilah. (Hallaq, 1997: 212). Bacaan Hallaq ini tampaknya, karena memperhatikan ungkapan Abduh dalam kaidah perumusan pemikiran Islam umumya, dan perumusan kaidah maqashid-nya, seperti tertuang dalam bukunya *al-Islam wa an-Nashraniyah* (Abduh, 1375 H.: 59), yaitu:

تَقْدِيْمُ الْعَقْلِ عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ عِنْدَ التَّعَارُضِ

Artinya: "Mendahulukan akal dari zhahir syara' atau nash, ketika terjadi pertentangan."

Dengan demikian, bagi 'Abduh manakala terjadi pertentangan antara teks-teks suci dan akal, maka akal haruslah didahulukan. Sebab, akal akan berpikir secara komprehensif antara dasar-dasar fiqih Islam dan kondisi sosial, sehingga pada saat tertentu akal hendaklah didahulukan, demi terwujudnya kemaslahatan dalam realitas social umat Islam. Dengan ungkapan lain, bagi Abduh posisi teks-teks suci adalah parallel dengan realitas sosial. Tampaknya Abduh menginginkan, bahwa apabila bertentangan antara *nash-nash* hukum dengan akal yang menurut penalarannya akan berakibat kepada

kemaslahatan, maka pemberlakukan tuntutan *nash* tersebut ditunda terlebih dahulu.

Di antara persoalan yang dihadapi para pemikir muslim abad dua puluh adalah tentang cara memadukan sistem politik modern dengan konsep Islam dalam soal pemerintahan dan peranatanya. 'Abduh adalah salah seorang pemikir Islam yang telah dapat mengatasi persoalan tersebut melalui penggabungan antara sistem *syura* dalam kepustakaan Islam, dengan sistem demokrasi parlementer sebagaimana yang berlaku di Eropa.

Abduh mengatakan, keterikatan pemerintah dengan syariat tidak dapat diselesaikan melalui pengetahuan tentang dasar-dasar syariat saja, melainkan harus ada kelompok ahli yang berkompeten untuk meluruskan segala penyimpangan yang terjadi terhadap aturan yang telah ada. Allah tidak menyerahkan aturan hanya kepada seorang manusia saja, tetapi kepada semua orang. Orang-orang itu memilih sekelompok ahli dalam bidang hukum Islam untuk membawakan kebenaran, meluruskan semua hal yang menimbulkan kerusakan atau penyelewenangan terhadap aturan-aturan dan keadilan hukum Allah. Para penguasa dan raja-raja adalah termasuk orang-orang yang perlu mendapatkan petunjuk dan bimbingan mereka.

Pandangan Abduh tersebut mengisyaratkan perlunya sebuah lembaga atau majelis yang berfungsi sebagai pengawas atau pengontrol pemerintah dalam menjalankan aturan. Lembaga atau majelis ini tidak lain adalah Dewan Perwkilan Rakyat (DPR) sebagaimana yang terdapat di Negara-Negara demoratik Eropa. Untuk meemperkuat pendapatnya tentang lembaga perwakilan demikian tidaklah bertentangan dengan Islam, seperti dikutip oleh Farouq Abu Zaid, Muhammad Abduh mengatakan:

"Sebagaimana diketahui bahwa Syari' (Allah dan Rasul-Nya) tidaklah menjelaskan bagaimana cara memberi nasihat kepada pemerintah dan bagaimana bentuk

permusyawaratan itu serta tidak pula melarang berbagai cara mencapai tujuan permusyawaratan tersebut. Melakukan musyawarah diwajibkan oleh syariat, tetapi tidak ditentukan bagaimana prosedur musyawarah itu. Karena itu, memilih prosedur tertentu pada dasarnya dibolehkan sebagaimana juga boleh menetapkan suatu kaidah dalam masalah-masalah yang tidak mempunyai ketegasan hukum."

Dalam skema klasifikaasi hukum Islam, masalah kenegaraan dan pranatannya, termasuk musyawarah, adalah bahagian dari fiqih mu'amalah, yaitu fiqih yang berkaitan dengan system kemasyarakatan dalam arti yang luas. Dalam masalah mu'amalah, segala sesuatunya adalah boleh menurut hukum Islam, sesuai dengan kaidah fiqih yang berbunyi:

الْأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَاتِ اَلْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ

Artinya: "Hukum asal dalam masalah mu'amalah adalah boleh, hingga ada dalil yang mengharamkannya."

Terlihat bahwa para pemikir hukum Islam modern telah mencoba untuk memadukan aturan-aturan dan kaidah-kaidah Islam dengan perkembangan modern, baik menyangkut masalah ekonomi, sosial maupun politik. Merespons perkembangan modern ini mereka memang terkadang mengabaikan unsur-unsur lain yang seharusnya menjadi pertimbangan dalam perumusan fiqih.

6. **Periode Kontemporer**

Tokoh-tokoh yang berperan merumuskan atau mengembangkan kaidah-kaidah maqashid di era kontmporer ini antara lain adalah: Ibn 'Asyur yang telah menulis buku yang berjudul *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Dalam buku ini ia telah menguraikan tentang hakikat maqashid dan bagian-bagiannya, baik yang berisaft umum maupun yang bersifat khusus.

'Allal al-Fasi (t.t.: 3) juga telah merumuskan tentang kaidah-kaidah maqashid di sela-sela bahasannya tentang maqashi syariah. Pemikir hukum Islam berkebangsaan Maroko ini, menekankan bahwa maqashid syari'ah itu sasaran dan rahasia-rahasia yang diciptakan asy-Syari' dalam setiap hukum yang diciptakan-Nya.

Kemudian Ahmad ar-Raisuni telah menulis sebuah buku yang berjudul *Nazhariyah al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi*. Dalam buku ini ar-Raisuni telah memfokuskan kajian tentang teri-teori maqashid menurut Imam asy-Syatibi. Dia telah mengemukakan banyak kaidah maqashid. Tetapi, dalam bukunya tersebut kaidah-kaidah tersebut hanya dikompilasi dalam satu kelmpok tulisan, tanpa memberinya analisis dan contoh-contoh yang relevan.

Selanjutnya, Yusuf 'Alim telah menulis buku yang berjudul *al-Maqashid al-Ammah li asy-Syari'ah al-islamyah*. Sarjana ini fokus membicarkana tentang lima prinsip mqashid asy-syari'ah dan media-media pemeliharaannya, baik dari segi mewujudkannya maupun dari segi menafikan hal-hal yang menghalanginya.

Jasser Audah (2017: 2) dengan kalimat yang singkat dan padat mengungkapkan: *"Maqasid of the Islamic law are the objectives/purposes behind Islamic rulings."* Artinya: *"Tujuan hukum Islam adalah sasaran atau tujuan di balik aturan-aturan Islam."* Jasser Audah lebih singkat dan padat lagi dalam mengelaborasi tema ini dengan mengatakan bahwa maqashid syariah adalah sasara atau tujuan yang ada di balik hukum, bukan aturan hukum itu sendiri.

Selanjutnya, Abdurrahman al-Kailani juga telah menulis buku yang berjudul *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi 'aradhan wa dirasatan wa tahlilan*. Karya ini sudah sangat baik dan merupakan kelanjutan dari karya ar-Raisuni. Kendatipun demikian karya ini masih ditulis dalam bahasa Arab, dan masih menyisakan kaidah-kaidah

penting yang seharusnya dikemukakan dalam menghadap persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer.

Para pemikir hukum Islam di atas, masing-masing telah mencoba memberikan rumusan tentang kaidah-kaidah maqashid, walaupun kebanyakan belum secara eksplisit. Ulama-ulama kontempor yang secara eksplisit menulis tentang kaidah-kaidah maqashid ini adalah Ahmad ar-Raisuni dalam bukunya *Nazhariyah al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi* dan Abdurrahman al-Kailani dalam bukunya *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi 'aradhan wa dirasatan wa tahlilan*. Terlihat, bahwa keduanya melakukan penelitian terhadap kara-karya Imam asy-Syatibi.

BAB IV
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID TENTANG KONSEP MASLAHAT-MAFSADAT

A. Hubungan Tujuan *asy-Syari'* dan Penegakan Maslahat

Kaidah pertama:

إِنَّ وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِى اَلْعَاجِلِ وَ الْآجِلِ مَعًا

Artinya: "Sesungguhnya syariat diciptakan hanyalah untuk kemaslahatan hamba di dunia ini dan akhirat nanti." (Asy-Syatibi, 1977. 2: 2)

Kaidah maqashid ini menjelaskan tentang tujuan-tujuan yang ingin dicapai dalam syariat yang diciptakan Allah untuk manusia. Seperti diketahui, para ulama telah sepakat bahwa esensi dari maqashid syariah adalah maslahat hamba (*li mashalih al-'ibad*) di dunia ini dan di akhirat nanti, baik dengan cara mendatangkan manfaat atau menolak mafsadat. Apa yang disebut dengan maslahat atau manfaat dan apa yang dimaksud dengan mafsadat?

Para ahli ilmu *ushul al-fiqh* telah menjawab pertanyaan ini dengan tepat. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi

dalam bukunya *dhawabith al-mashlalah* (al-Buthi, 2000: 28) mengemukakan bahwa kata الْمَصْلَحَةُ itu sama dengan kata الْمَنْفَعَةُ , baik timbangan ilmu *sharaf*-nya maupun maknanya. Kata tersebut adalah bentuk *mashdar* (kata dasar) dengan arti الصَّلَاحُ atau kebaikan, sebagaimana kata الْمَنْفَعَةُ dengan arti kemanfaatan. Kata الْمَصْلَحَةُ itu adalah bentuk tunggal dari kata الْمَصَالِحُ, dan kata الْمَنْفَعَةُ adalah bentuk tunggal dari kata الْمَنَافِعُ

Sebelumnya, Imam ar-Razi dalam *al-Mahshul fi 'ilm ushul al-fiqh* (ar-Razi,1992.5: 158) telah menjelaskan makna kata-kata tersebut dengan rinci dan memberikan pemahaman yang memadai. Dia mengungkapkan:

الْمَصْلَحَةُ لَا مَعْنَى لَهَا إِلَّا اللَّذَّةُ أَوْمَا يَكُوْنُ وَسِيْلَةً إِلَيْهِ، وَالْمَفْسَدَةُ لَا مَعْنَى لَهَا إِلَّا الْأَلَمُ أَوْ مَا يَكُوْنُ وَسِيْلَةً إِلَيْهِ

Artinya: "Maslahat itu tidak ada makna baginya kecuali rasa senang (al-ladzdzah) atau media yang menyampaikan kepadanya; sedangkan mafsadat tidak ada makna baginya kecuali rasa sakit (rasa tidak senang) atau media yang menyampaikan kepadanya."

Selanjutnya Imam ar-Razi mengatakan bahwa maslahat itu disebut juga dengan manfaat; sedangkan mafsadat disebut dengan madharrat, yang didefinisikannya sebagai berikut:

الْمَنْفَعَةُ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ اللَّذَّةِ أَوْمَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَيْهَا، وَالْمَضَرَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الْأَلَمِ أَوْ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَيْهِ

Artinya: "Manfaat adalah suatu ungkapan tentang rasa senang (al-ladzdzah). atau jalan yang menyamapaikan kepadanya; sedangkan madharrat adalah suatu ungkapan tentang rasa sakit (rasa tidak senang) atau jalan yang menyampaikan kepadanya."

Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (1: 287) mengatakan:

الْمَصْلَحَةُ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ جَلْبِ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعِ الْمَضَرَّةِ

Artinya: "Maslahah adalah suatu ungkapan tentang mendatangkan manfaat dan menolak madharrat."

Senada dengan itu, Imam Ibn Qudamah dalam bukunya *Raudhah an-Nazhir wa Junnah al-munazhir* (1: 415) mengatakan:

الْمَصْلَحَةُ هِيَ جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعُ الْمَضَرَّةِ

Artinya: "maslahat adalah mendatangkan manfaat dan menolak madharrat."

Selanjutnya, Imam asy-Syatibi juga telah menguraikan tentang konsep maslahat berdasarkan jangkauannya, yakni ada yang bersifat materi (*maddiyah*) dan ada yang bersifat non-materi (*ma'nawiyah*). Imam Asy-Syatibi (1977. 2: 25) mengungkapkan:

أَعْنِي بِالْمَصَالِحِ مَا يَرْجِعُ إِلَى قِيَامِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَتَمَامِ عَيْشِهِ، وَنَيْلِهِ مَا تَقْتَضِيْهِ أَوْصَافُهُ الشَّهْوَانِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، حَتَّى يَكُوْنَ مُنَعَّمًا عَلَى الْإِطْلَاقِ

Artinya: "Yang saya maksudkan dengan maslahat-maslahat itu adalah sesuatu yang kembali kepada tegakknya kehidupan manusia dan sempurnanya kehidupan tersebut, dan mencapai sesuatu itu sesuai dengan tuntutan syahwaniyah-'aqliyah secara umum, hingga sesuatu itu menjadi nikmat secara umum.

Ungkapan Imam asy-Syatibi مَا تَقْتَضِيْهِ أَوْصَافُهُ الشَّهْوَانِيَّةُ yang berarti "*sesuai dengan tuntutan syahwaniyah"* menunjukkan aspek maslahat yang bersifat materi; sedangkan ungkapannya مَا تَقْتَضِيْهِ أَوْصَافُهُ الْعَقْلِيَّةُ yang berarti *sesuai dengan tuntutan 'aqliyah* menunjukkan aspek maslahat yang non-materi. Hal ini sejalan dengan pandangan Ahmad ar-Raisuni (1995: 256) yang mengatakan bahwa baik maslahat maupun mafsadat ada yang *hissi* (materi) dan ada yang *ma'nawi* (non-materi).

Senada dengan Imam asy-Syatibi di atas, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi lebih tegas mengatakan bahwa : maslahat itu juga dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu: *Pertama,*

disebut maslahat *dunyawiyah,* yakni manakala seseorang itu di dalam hidupnya memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Kedua,* maslahat *ukhrawiyah,* yaitu manakala seseorang itu mendapat ridho dari Allah, selamat dari siksaan api neraka dan selamat dari kerugian-kerugian akhirat lainnya. Aspek inilah yang membedakannya dari konsep maslahat dalam aturan-aturan hukum positif yang dirumuskan oleh para ahli hukum. Sebab, bagi mereka maslahat dan mafsadat itu hanya diukur dari kepentingan dunia saja, tanpa mempedulikan kehidupan di akhirat (al-Buthi, 2000: 31).

Dengan ungkapan lain, maslahat yang diinginkan syariat tidak terbatas pada kehidupan dunia saja saja, tetapi juga meliputi kehidupan akhirat dalam posisi yang sama, bahkan mungkin diutamakan. Maslahat hidup di dunia dimaksudkan adalah bahwa manusia itu hidup nyaman, dengan memelihara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta. Sedangkan maslahat hidup di akhirat adalah bahwa manusia itu mendapat kemenangan, dengan ridho, nikmat, selamat dari kerugian, dan akhirnya masuk surga.

Masih terkait dengan jangkauan maslahat ini, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi (2000: 44) menjelaskan bahwa ada beberapa kekhususan maslahat dalam hukum Islam, yaitu: *Pertama,* bahwa masa yang di dalamnya tampak maslahat dan mafsadat tidak terbatas di dunia saja, melainkan di dunia dan akhirat. Dalam uraiannya tentang point ini, al-Buthi mengatakan, bahwa setidaknya ada dua efek dari kekhususan ini, yaitu (1) bahwa disyari'atkan hukum-hukum kepada hamba pada dasarnya bersifat *ta'abbud* (penghambaan kepada Allah semata-mata, sekalipun maslahat itu berkaitan dengan kehidupan dan pergaulan duniawi (2) hukum-hukum syariah itu terkait dengan hak Allah dan hak hamba. Al-Qarafi (2007. 1: 141) mengatakan bahwa tidak akan didapatkan hak hamba kecuali di dalammnya ada juga hak Allah." *Kedua,* nilai kemaslahatan syariah tidak terbatas kepada kesenangan materi, melainkan juga merambah kesenangan ruhani atau non-materi. *Ketiga,* kemaslahatan agama adalah pokok bagi kemaslahatan-kemaslahatan akhirat.

Masalah kemaslahatan ganda ini juga diungkapkan oleh al-'Izz ibn 'Abdis Salam (1987.2: 62) dalam *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-`Anam*, dengan rumusan kaidah yang berbunyi:

. التَّكَالِيْفُ كُلُّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِى دُنْيَاهُمْ وَأَخِرَتِهِمْ

Artinya: "Beban-beban hukum semuanya kembali kepada kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat."

Hukum-hukum syariah itu tidak akan terpisah dari kemaslahatan dunia dan akhirat. Kaitan erat antara hukum-hukum syariah dan kemaslahatan diistilahkan oleh al-Kailani (2000: 127) dengan:

الْإِقْتِرَانُ الدَّائِمُ وَالْمُصَاحَبَةُ اللَّازِمَةُ بَيْنَ أَحْكَامِ الشَّرِيْعَةِ وَبَيْنَ الْمَصْلَحَةِ

Artinya: "Bersama selamanya dan tetap bersahabat antara hukum-hukum syariah dan kemaslahatan."

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa konsep maslahat atau mafsadat dalam hukum Islam selain menekankan tidak ada pemisahan antara maslahat atau mafsadat dunia dan akhirat, juga memperingatkan bahwa apa saja yang kita lakukan di dunia ini akan ada efeknya di akhirat nanti; berbeda dari konsep maslahat atau mafsadat dalam hukum buatan manusia, yang hanya menekankan aspek duniawi saja.

Sekaitan dengan konsep maslahat di atas, al-'Izz ibn 'Abdis Salam (1: 11-12) memberikan rician sebagai berikut:

الْمَصَالِحُ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: اللَّذَّاتُ وَأَسْبَابُهَا وَالْأَفْرَاحُ وَأَسْبَابُهَا. وَالْمَفَاسِدُ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: الْآلَامُ وَأَسْبَابُهَا وَالْغُمُوْمُ وَأَسْبَابُهَا. وَهِيَ مُنْقَسِمَةٌ إِلَى دُنْيَوِيَّةٍ وَأُخْرَوِيَّةٍ

Artinya: "Kemaslahatan itu ada empat macam, yaitu: rasa senang dan sebab-sebannya, dan rasa gembira dan sebab-sebabnya." Sedangkan kemafsadatan juga ada empat macam, yaitu: rasa sakit (tidak senang) dan sebab-sebabnya, dan rasa sedih dan sebab-sebanya. Dan semua itu terbagi kepada dunyawiyah dan ukhrawiyah"

Memperhatikan pandangan-pandangan yang telah diuraikan sebelumnya, maka Ahmad ar-Raisuni (1995: 257) menyimpulkan, bahwa maslahat-mafsadat itu dapat dikategorikan sebagai berikut:

1. Kemaslahatan *ukhrawiyah*, media-media dan sebab-sebabnya
2. Kemafsadatan *ukhrawiyah*, media-media dan sebab-sebabnya
3. Kemaslahatan *duniyawiyah*, media-media dan sebab-sebabnya
4. Kemafsadatan *duniyawiyah*, media-media dan sebab-sebabnya.

Kaidah Kedua:

الشَّرِيْعَةُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ بِاعْتِبَارِ الْقَرَائِنِ وَشَوَاهِدِ الْأَحْوَالِ

Artinya: "Syariat itu dibangun atas dasar kemaslahatan hamba, dengan mempertimbangkan qarinah (konteks) dan memperhatikan keadaan (situasi)." (Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 14-20).

Kaidah maqashid ini memberikan pemahaman kepada kita bahwa Allah menurunkan syariat tidak lain bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba-hamba-Nya, bukan hanya manusia tetapi juga makhluk-makhluk lain, baik melalui *nash-nash* Al-Qur`an, maupun melalui Nabi-Nya, termasuk hukum-hukum yang dirumuskan oleh para ulama *ushul al-fiqh* yang memahami makna dari dua sumber tersebut. Oleh karena itu, dalam menetapkan dan menerapkan aturan hukum, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam hendaklah mempertimbangkan konteks dan memperhatikan situasi. Dengan ungkapan ringkas, dalam hukum-hukum yang diturunkan dan ditetapkan selalu diperhatikan situasi kontekstual (*qara`in ahwal*).

Atas dasar kaidah maqashid di atas, maka wajar kalau Ibn al-Qayyim merumuskan kaidah lain, yang berbunyi:

تَغَيُّرُ الْفَتْوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغَيُّرِ الأَزْمِنَةِ وَالأَمْكِنَةِ وَالأَحْوَالِ وَالعَوَائِدِ وَالنِّيَّاتِ

Artinya: "Perubahan dan perbedaan fatwa hukum berdasarkan perbedaan masa, tempat, kondisi, kebiasaan (tradisi) dan tujuan atau niat." (Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 14)

Kaidah di atas menjelaskan bahwa produk hukum atau produk fatwa dapat dan boleh saja berbeda dan berubah diakibatkan perubahan masa, perubahan tempat, perubahan dan perbedaan situasi atau keadaan, berlainan tradisi dan tidak samanya niat atau tujuan dikeluarkannya hukum atau fatwa tersebut. Kendatipun demikian, hukum yang dihasilkan dari pemikiran atau ijtihad tersebut haruslah tetap bersandar kepada dalil-dalil Al-Qur'an dan Sunnah. Imam asy-Syafi'i terkenal dengan adanya *qaul qadim* dan *qaul jadid. Qaul qadim* adalah pendapat-pendapatnya ketika masih menetap di Mekkah dan Irak, sedangkan *qaul jadid* adalah pendapat-pendapatnya setelah menetap di Mesir.

Dari kaidah di atas, banyak contoh konkrit yang dikemukakan, antara lain adalah:

1. Tidak dibenarkan melakukan potong tangan bagi seorang pencuri pada masa peperangan; tidak boleh melakukan sanksi hukum terhadap orang yang sudah bertaubat; tidak dibenarkan melakukan sanksi hukum pencurian terhadap pencuri pada masa pacakelik (*'amm al-maja'ah*) (Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 22). Adanya perubahan pendapat semacam ini, di samping berdasarkan *nash-nash* tentu saja disebabkan masa, tempat, situasi dan konteks memang berbeda.
2. Contoh lain adalah bahwa kalau dahulu Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa para pengajar Al-Qur'an tidak dibenarkan mendapat upah karena pada saat itu mereka telah digaji dengan harta wakaf atau harta dari *Baitul Mal*. Maka setelah para pengajar tidak lagi mendapat gaji dari harta wakaf, mendapatkan upah atau gaji dari pengajar Al-Qur'an menjadi tidak dilarang.

3. Ada contoh menarik yang dapat dikemukakan, yaitu tentang kesetaraan gender. Dalam Al-Qur`an surat an-nisa` ayat 34, Allah berfirman:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (٣٤)

Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar".

Ayat ini menjelaskan bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan. Tetapi, dalam memahami ayat ini jelas harus mempertimbangkan konteks dan memperhatikan situasi, yaitu bahwa alasan laki-laki memimpin adalah karena pada saat itu, yakni pada masa turunnya ayat tersebut memang laki-laki lebih gagah, lebih berpengalaman dan lebih kompeten untuk menjadi pemimpin, sebab perempuan hanya di rumah saja. Oleh karena itu, dalam konteks dan situasi perempuan yang memiliki kompetensi melebihi laki-laki, seperti banyak kasus sekarang ini, maka dia berhak untuk menjadi pimpinan.

4. Ada contoh lain yang juga menarik dikemukakan, bahwa Allah telah menyuruh umat laki-laki dan perempuan untuk makan dan minum. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-a'raf ayat 31, yang berbunyi:

۞ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١)

Artinya: "Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di Setiap (memasuki) mesjid, Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan".

Makanan yang akan dimakan dan minuman yang akan diminum terkadang perlu diproses terlebih dahulu, mungkin perlu digoreng, dikasih bumbu; demikian juga minuman yang akan diminum perlu direbus terlebih dahulu, mungkin perlu dibuat minuman berupa kopi, teh dan lain sebagainya. Perintah makan dan minum itu ditujukan untuk laki-laki dan perempuan; demikian juga memasak untuk membuatnya menjadi sedap bukan hanya dibebankan kepada perempuan, melainkan juga laki-laki. Dengan ringkas, untuk memasak atau merebus air bukanlah kewajiban bagi perempuan saja, tetapi bagi laki-laki juga demikian. Hanya saja yang perlu diperhatikan adalah kontek dan situasi yang dihadapi oleh mereka, terutama dalam keluarga, sesuai dengan petunjuk kaidah maqashid di atas.

5. Di sektor ekonomi, seperti dicatat dalam sejarah, bahwa setelah hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad saw. menjadi pengawas pasar (*muhtasib*), dan dia sangat menghargai mekanisme pasar. Salah satu bukti adalah bahwa dia menolak untuk membuat kebijakan dalam penetapan harga komoditi, padahal pada saat itu harga komoditi sedang naik, karena motif permintaan dan penawaran secara alami. Dalam sebuah hadis diriwayatkan:

قَالَ النَّاسُ، يَا رَسُوْلَ اللهِ غَلاَ السِّعْرُ فَسَعِّرْ لَنَا. قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ وَإِنِّى لَأَرْجُوْ أَنْ أَلْقَى اللهُ وَلَيْسَ أَحَدُ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِى بِمَظْلَمَةٍ فِى دَمٍ وَمَالٍ

Artinya: "Manusia berkata, Ya Rasul Allah, harga komoditi naik, maka tetapkanlah harga untuk kami. Rasul saw. bersabda: Sesungguhnya Allah adalah penentu harga. Ia adalah Penahan, Pencurah dan Pemberi rezeki. Sesungguhnya aku mengharapkan dapat menemui Tuhanku di mana salah seorang di antara kamu tidak menuntutku, karena kezhaliman dalam hal darah dan harta."

Nabi saw. tidak menetapkan harga komoditi. Alasannya, dengan menetapkan harga akan melahirkan kezhaliman, sedangkan berbuat zhalim adalah haram. Karena, seandainya harga jual komoditi ditetapkan terlalu mahal, maka akan menzhalimi pihak pembeli; sebaliknya seandainya harga yang ditetapkan terlalu rendah, maka akan menzhalimi pihak penjual.

Berbeda dari ketetapan di atas, Malikiyah dan Hanafiyah membolehkan pemerintah menetapkan harga, terutama untuk barang atau komoditi *hajiyat* dengan alasan untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan dalam masyarakat. Yakni, manakala pemilik barang menetapakan harga yang tinggi, sehingga menyulitkan masyarakat banyak, maka penguasa boleh bahkan berhak untuk menentukan harga dengan tujuan mewujudkan kemaslahatan masyarakat.

Terlihat, bahwa dalam hal penetapan harga komoditi ini bertujuan untuk kemaslahatan masyarakat, dan penetapan yang dilakukan oleh Nabi juga yang dikemukakan oleh Malikiyah dan Hanafiyah, adalah dengan mempertimbangkan konteks dan memperhatikan situasi yang dihadapi masyarakat, seperti yang ditegaskan oleh kaidah maqashid di atas..

Kaidah ketiga:

الْمَقْصِدُ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيْعَةِ إِخْرَاجُ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ حَتَّى يَكُوْنَ عَبْدًا لِلَّهِ إِخْتِيَارًا كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا

Artinya: "Maksud syara' dari penciptaan syariat adalah mengeluarkan mukallaf dari ajakan hawa nafsu, sehingga ia menjadi hamba Allah dalam kondisi ikhtiar (normal) sebagaimana ia menjadi hamba Allah dalam keadaan idthirar (darurat) (asy-Syatibi, 1977. 2: 11).

Ada beberapa argumen yang mendukung kaidah maqashid di atas, yaitu:

1. *Nash-nash* jelas yang menunjukkan bahwa hamba itu diciptakan untuk mengabdi kepada Allah dan untuk masuk di bawah perintah dan larangan-Nya.

    a. Firman Allah dalam surat ad-dzariyat ayat 56, yang berbunyi:

    وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

    Artinya: "Dan aku tidak Meniptakan jin dan manusiamelainkan agar mereka beribadah kepada-Ku."

    b. Firman Allah dalam surat thaha ayat 132, yang berbunyi:

    وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا ۖ نَحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ

    Artinya: "Dan perintahkanlah kepada keluargamu mendirikan shalat dan bersabarlah kamu dalam mengerjakannya. Kami tidak meminta rezki kepadamu, kamilah yang memberi rezki kepadamu. dan akibat (yang baik) itu adalah bagi orang yang bertakwa".

c. Firman Allah dalam surat al-baqarah ayat 21, yang berbunyi:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

Artinya: "Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah Menciptakan kamu dan orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa."

d. Masih banyak lagi firman Allah dalam Al-Qur`an yang senada dengan makna-makna di atas.

2. *Nash-nash* jelas yang menunjukkan tercelanya menyalahi tujuan ini, yakni berupa melanggar larangan atau menentang perintah Allah, dan Dia menjanjikan azab di akhirat nanti.

a. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat shad ayat 26, yang berbunyi:

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

Artinya: "Hai Daud, Sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, Maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat darin jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan".

b. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nazi'at ayat 37-41, yang berbunyi:

فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ (37) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (38) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ (39) الْمَأْوَىٰ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ(40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (41)

Artinya: "Maka adapun orang yang melampaui batas; dan lebih mengutamakan kehidupan dunia; maka sungguh nerakalah tempat tinggalnya; dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhyan-nya dan menahan iri dari (keinginan) hawa nafsunya; maka sungguh surgalah tempat tinggalnya..."

c. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-furqan ayat 43, yang berbunyi:

أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا (43)

Tahukah engkau (Muhammad) orang yang menjadikan hawa nafsunya menjadi tuhannya. Apakah engkau akan menjadi pelindungnya?

d. Masih banyak lagi ayat Al-Qur`an yang menjelaskan supaya orang-orang *mukallaf* tidak mengikuti hawa nafsu.

3. Berdasarkan pengalaman-pengalaman dan kebiasaan atau fakta-fakta sejarah, bahwa kemaslahatan dunia dan agama tidak akan dapat dicapai dengan mengikuti hawa nafsu. Sejauh itu, kejatuhan orang-orang besar banyak disebabkan mereka mengikuti hawa nafsu.

   Oleh karena itu, kedatangan syariat bertujuan untuk mengeluarkan dan menyelamatkan orang-orang *mukallaf* dari ajakan hawa nafsu, dengan cara menentang dan melawannya, sehingga mereka ini dapat menjadi hamba-hamba Allah yang taat dalam semua situasi dan sesuai dengan kondisinya.

Kaidah Keempat:

الْمَفْهُوْمُ مِنْ وَضْعِ الشَّارِعِ أَنَّ الطَّاعَةَ أَوِالْمَعْصِيَّةَ تَعْظِمُ بِحَسَبِ عَظْمِ الْمَصْلَحَةِ أَوِالْمَفْسَدَةِ النَّاشِئَةِ عَنْهَا

Artinya:"Yang dapat dipahami dari Pembuat syariat, bahwa taat atau maksiat dapat menjadi besar sesuai dengan besarnya kemaslahatan atau kemafsatan yang muncul darinya (dari taat dan maksiat tersebut)." (Asy-Syatibi, 1977. 2: 23)

Sebelum lebih lanjut penulis menguraikan tentang makna yang dikandung dalam kaidah maqashid di atas, terlebih dahulu perlu dikemukakan bahwa kemaslahatan yang paling besar itu adalah memelihara lima prinsip pokok yang diakui dalam setiap agama; sebaliknya bahwa kemafsadatan yang paling besar adalah merusak lima hal tersebut (asy-Syatibi, 1977. 2: 298). Lima prinsip pokok kolektif dimaksudkan adalah memelihara agama, jiwa, keturrunan, harta dan akal (Asy-Syatibi, 1977. 2: 10). Dasar-dasar dari lima prinsip pokok ini terdapat di dalam Al-Qur`an dan dan rincian-rinciannya ditemukan dalam banyak hadits (Asy-Syatibi, 1977. 3: 117).

Kembali kepada kaidah di atas, bahwa manakala syariat berdiri atas dasar maslahat dan targetnya adalah tereaslisirnya maslahat tersebut dalam realitas, maka kaidah ini menjelaskan tentang jalan-jalan yang ditempuh oleh *asy-Syari'* (Allah dan Rasul) dalam menetapkan hukum-hukumnya, di balik kaitan maslahat dengan taat dan dibalik mafsadat dengan maksiat. Maka manakala maslahat yang muncul dari perbuatan itu besar maka pahalanya lebih besar; manakala mafsadat yang muncul dari perbuatan itu besar, maka dosanya lebih besar.

Tidak diragukan lagi bahwa kaitan perbuatan taat dengan maslahat dan kaitan perbuatan maksiat dengan mafsadat menjelaskan kesungguhan *asy-Syari'* (Allah dan Rasul) untuk mendatangkan kemaslahatan untuk para hamba dan menolak kemudharatan dari mereka. Oleh karena itu, Ia meletakkan

prinsip ini dalam pensyariatan hukum-hukum-Nya. Allah tidak hanya mengajari orang *mukallaf* tentang substansi bahwa perbuatan yang diperintahkan itu mengandung maslahat baginya dan perbuatan yang dilarang itu mafsadat baginya; tetapi juga mengaitkan maslahat dengan taat, supaya ketaatan itu menyempurnakan maslahat; demikian juga mengaitkan mafsadat dengan maksiat supaya maksiat itu segera dihentikan dari perbuatan sehari-hari.

Kaidah Kelima:

وَمَصَالِحُ الدَّارَيْنِ وَمَفَاسِدُهُمَا فِي رُتَبٍ مُتَفَاوِتَةٍ فَمِنْهَا مَا هُوَ فِي أَعْلَاهَا، وَمِنْهَا مَا هُوَ فِي أَدْنَاهَا وَمِنْهَا مَا يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا

Artinya: "Kemaslahatan dan kemafsadatan dunia akhirat bertingkat-tingkat, di antaranya ada yang paling tinggi, paling rendah dan pertengahan antara keduanya (Al-'Izz ibn 'Abdis Salam, t.t 1: 8).

Dalam uraian lebih lanjut, al-'Izz ibn Abdis Salam mengemukakan, bahwa kemaslahatan itu ada tiga macam, yaitu: Kemaslahatan yang dibolehkan (*mubahat*), kemaslahatan yang disunnatkan (*al-mandubat*) dan kemaslahatan yang diwajibkan (*al-wajibat*). Sedangkan kemafsadatan ada dua macam, yaitu: Kemafsadatan yang dibenci atau tidak disukai (*al-makruhat*) dan kemafsadatan yang diharamkan (*al-muharramat*) (Al-'Izz ibn 'Abdis Salam, t.t 1: 9)

Para ulama telah mengingatkan tentang hal ini. Al-'Izz ibn 'Abdis Salam umpamanya (t.t 1: 241), mengemukakan:

عَلَى رُتَبِ الْمَصَالِحِ تَتَرَتَّبُ الْفَضَائِلُ فِي الدُّنْيَا، وَالْأُجُوْرُ فِي الْعُقْبَى،وَعَلَى رُتَبِ الْمَفَاسِدِ تَتَرَتَّبُ الصَّغَائِرُ وَالْكَبَائِرُ وَعُقُوْبَاتُ الدُّنْيَا وَالْأَخِرَةِ

Artinya: "Atas dasar tingkatan kemaslahatan-kemaslahatan itu ada keutamaan-keutamaan di dunia dan pahala di akhirat; dan atas dasar kemafsadatan-kemafsadatan itu ada dosa-dosa kecil dan dosa-dosa besar dan ada efek-efeknya di dunia dan akhirat."

Kaidah Keenam:

طَلَبُ الشَّرْعِ لِتَحْصِيْلِ أَعْلَى الطَّاعَاتِ كَطَلَبِهِ لِتَحْصِيْلِ أَدْنَاهَا فِى الْحَدِّ وَالْحَقِيْقَةِ،كَمَا أَنَّ طَلَبَهُ لِدَفْعِ أَعْظَمِ الْمَعَاصِيْ كَطَلَبِهِ لِدَفْعِ أَدْنَاهَا، إِذْ لَا تَفَاوُتَ بَيْنَ طَلَبٍ وَطَلَبٍ

Artinya: "Tuntutan syara' untuk menghasilkan ketaatan yang paling tinggi sama dengan tuntutannya untuk menghasilkan ketataan yang paling rendah dalam batas dan hakikat; sebagaimana bahwa tuntutannya untuk menolak kemasiatan yang paling besar sama dengan tuntutannya untuk menolak kemaksiatan yang paling rendah, karena tidak ada perbedaan antara suatu tuntutan dengan tuntutan yang lain." (Al-'Izz ibn 'Abdis Salam, t.t 1: 22).

Dari ungkapannya di atas, al-'Izz ibn Abdis Salam mengemukakan bahwa tuntutan atau perintah syara' kepada orang-orang *mukallaf* untuk menghasilkan ketaatan-ketaatan yang paling tinggi sama dengan tuntutannya kepada mereka untuk menghasilkan ketaatan-ketaatan yang paling renah dalam batas dan hakikat. Hal ini tidak berbeda dari tuntutan atau perintah syara' kepada orang-orang mukallaf untuk menolak atau menghindari kemaksiatan-kemaksiatan yang paling besar dan tuntutannya kepada mereka untuk menghindari kemaksiatan-kemaksiatan yang paling rendah. Dengan tegas al-'Izz mengatakan bahwa tidak ada perbedaan sama sekali antara tuntutan-tuntutan atau perintah-perintah tersebut.

Menurut 'Izz ibn Abdis Salam perbedaan terjadi antara tuntutan-tuntutan atau perintah-perintah tersebut dilihat dari aspek mendatangkan kemaslahatan-kemaslahatan dan menolak kemafsadatan-kemafsadata. Oleh karena itu, dia telah membagi ketaatan dan kemaksiatan tersebut kepada beberapa macam, sebagaimana ungkapannya sebagai berikut:

اِنْقَسَمَتِ الطَّاعَاتُ إِلَى الْفَضَائِلِ وَالْأَفْضَلِ لِانْقِسَامِ مَصَالِحِهَا إِلَى الْكَامِلِ وَالْأَكْمَلِ،وَانْقَسَمَتِ الْمَعَاصِي إِلَى الْكَبِيْرِ وَالْأَكْبَرِ لِانْقِسَامِ مَفَاسِدِهَا إِلَى الرَّذِيْلِ وَالْأَرْذَلِ

Artinya: "Ketaatan-ketaatan itu terbagi kepada keutamaan-keutamaan dan yang paling utama, karena pembagian kemaslahatan-kemaslahatan itu juga ada yang sempurna dan yang paling sempurna. Dan kemasiatan-kemaksiatan itu terbagi kepada yang besar dan paling besar, karena pembagian kemafsadatan itu juga ada yang hina dan paling hina." (Al-'Izz ibn 'Abdis Salam, t.t 1: 2).

Senada dengan pandangan al-'Izz di atas, dalam ungkapan yang ringkas dan padat Imam asy-Syatibi (1977. 1: 213) mengatakan:

إِنَّ الْكَبَائِرَ وَالصَّغَائِرَ عَلَى حَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ

Artinya: "Sesungguhnya dosa-dosa besar dan dosa-dosa kecil itu berdasarkan kemaslahatan-kemaslahatan dan kemafsadatan-kemafsadatan."

Kaidah ini sesungguhnya memperkuat keberadaan maslahat dan mafsadat itu menjadi ukuran atau timbangan (*mizan*) bagi hukum suatu perbuatan, baik maslahat itu besar atau kecil. Maka manakala mafsadat itu lebih besar dan ancamannya lebih banyak, maka maksiat tersebut lebih dekat kepada dosa-dosa besar; dan manakala mafsadat tersebut lebih kecil, maka maksiat itu lebih dekat kepada dosa-dosa kecil.

Perlu dikemukakan, menurut mayoritas ulama, bahwa dosa besar itu adalah sesuatu perbuatan yang berakibat kepada adanya sanksi hukum tertentu (*hadd*) di dunia, atau ada ancaman-ancaman berupa neraka atau laknat atau kemurkaan di akhirat. Sedangkan dosa kecil adalah semua dosa yang di dunia tidak ada sanksi-sanksi hukum tertentu dan di akhirat tidak ada ancaman-ancaman.

Tetapi, ada lagi pendapat lain yang memberikan rumusan tentang dosa-dosa besar dan kecil. Ada yang mengatakan,

bahwa dosa-dosa besar itu ada tujuh (seperti yang disebutkan hadits, akan disebutkan di bawah), sedangkan selainnya adalah dosa kecil. Ada lagi yang mengatakan, bahwa semua yang ditentukan keharamannya oleh syariat, apabila dikerjkan maka adalah dosa besar. Ada lagi yang berpendapat, tanpa meberikan rincian, sebanyak tujuh puluh macam dosa besar. Ada lagi yang berpendapat, bahwa dosa-dosa besar itu tidak diketahui dasarnya, disembunyikan, seperti *lailatul kadar* (al-Qurthubi, t.t. 5: 159).

Di antara dosa-dosa besar itu adalah:

1. Membiarkan seseorang yang ditimpa musibah berupa sakit yang mengkhawatirkan atau sakit parah, dengan tidak segera mememelihara atau memproteknya seperti tidak berusaha untuk memberikan obat kepadanya; tidak berusaha membawanya ke dokter, atau ke rumah sakit, padahal menurut pandangan medis ia harus segera dibawa ke dokter untuk dilakukan proses pengobatan yang intensif.
2. Merusak keluarga, dengan cara mencerai isteri tanpa ada alasan yang logis atau alasan yang dibenarkan syariat, termasuk melakukan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Karena, hal itu akan berakibat kepada kemafsadatan yang menimpa isteri dan anak-anak, berupa kesulitan dan beban psikologis. Talak itu disyariatkan adalah untuk merealisir kemaslahatan, dan ketika kelestarian hidup berkeluarga tidak dapat diwujudkan, umpamanya pernikahan itu tidak membawa kepada suasana *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*, bahkan selalu atau terus-menerus terjadi percekcokan (*syiqaq*), maka perceraian dibenarkan untuk kemaslahatan semua pihak. Seandainya, perceraian itu tidak ada alasan yang dibenarkan oleh akal dan syara', maka ia termasuk dosa besar.

Seperti telah disinggung, apabila kita melihat pernyataan Nabi saw. dalam sebuah hadits, maka dosa-dosa besar itu ada tujuh macam, sebagai berikut:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: اِجْتَنِبُوْا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ،قِيْلَ : يَا رَسُوْلَ اللهِ، مَا هُنَّ : قَالَ : الشِّرْكُ بِاللهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّابِالْحَقِّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، والتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ،وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ((أخرجه مسلم وأبوداود وابن حبان

Artinya: "Jauhilah tujuh (dosa besar) yang merusak, Rasul ditanya (para shahabat): "Ya Rasul Allah, apa-apa yang tujuh itu", Rasul menjawab: Mensekutukan Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah, kecuali dengan hak, makan harta anak yatim, makan riba`, lari dari medan perang dan menuduh berzina perempuan yang baik dan beriman."

Tetapi, apabila kita melihat kepada perbuatan-perbuatan yang diiringi dengan ancaman di akhirat atau sanksi hukum tertentu (*hadd*) di dunia seperti minum *khamar* dan perampokan, melakukan perbuatan zina, niscaya kita menemukan semua itu adalah perbuatan-perbuatan yang berefek kepada kemafsadatan-kemafsadatan dan bahaya yang besar, terhadap jiwa akal, harta, sifat-sifat yang merusak, yang karenanya diharamkan. Terlepas dari itu, menceramiti berbagai pernyataan di atas, maka dapat kita mengambil kesimpulan bahwa taat dapat menjadi besar dengan besarnya kemaslahatan; dan maksiat akan dapat menjadi besar dengan besarnya kemafsadatan yang muncul darinya.

Kaidah Ketujuh:

الْأَوَامِرُ وَالنَّوَاهِي مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ عَلَى تَسَاوٍ فِي دِلَالَةِ الْإِقْتِضَاءِ، وَإِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ مَا هُوَ أَمْرُ وُجُوْبٍ أَوْنَدْبٍ وَمَا هُوَ نَهْيُ تَحْرِيْمٍ أَوْ كَرَاهَةٍ لَا تُعْلَمُ مِنَ النُّصُوْصِ، وَمَا حَصَلَ الْفَرْقُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْمَعَانِي وَالنَّظْرِ فِي الْمَصَالِحِ وَفِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ تَقَعُ

Artinya: "Perintah-perintah dan larangan-larangan dari segi lafazh (ucapan) sama dalam petunjuk tuntutan. Perbedaannya hanyalah apakah ia perintah wajib atau sunnat, atau apakah larangan haram atau makruh, yang tidak diketahui langsung dari nash-nash. Perbedaan itu diketahui, dengan mengikuti makna-makna dan penelitian terhadap kemasalahatan dan dalam tingkatan apa hal itu terjadi." (Asy-Syatibi, 1977. 3: 103)

Dari kaidah maqashid di atas dipahami bahwa pada prinsipnya perintah-perintah (*al-awamir*) dan larangan-larangan (*an-nawahi*) itu adalah sama, yaitu menunjukkan suatu tuntutan. *Al-amr* adalah tuntutan untuk dilaksanakan, sehingga sering disebut perintah; sedangkan *an-nahyu* adalah tuntutan untuk ditinggalkan, sehingga sering disebut dengan larangan. Selanjutnya, *al-amr* (perintah) itu substansinya adalah karena mendatangkan kemaslahatan, sedangkan *an-nahyu* (larangan) substansinya adalah karena menolak kemafsadatan.

Kaidah maqashid ini menjelaskan kepada kita tentang prinsip perbedaan pola-pola hukum *taklifi* yang lima: *wajib* (wajib), *mandub* (sunnat), *muharram* (haram), *makruh* (makruh), *mubah* (boleh); dan sebab-sebab yang mendorong atau menjadikan perbuatan itu *wajib, mandub, muharram,* atau *mubah*. Pola-pola hukum *taklifi* semacam ini telah dirumuskan oleh para ulama *ushul al-fiqh* berdasarkan kekuatan tuntutan perintah atau larangan dalam pelaksanaannya.

Jika tuntutan melakukan perbuatan itu bersifat pasti dan mengikat (*al-iqtidha` ma'a al-jazm*), maka hukum seorang *mukallaf* melaksanakan perbuatan itu menjadi *ijab* (wajib). Seperti firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 3, yang berbunyi:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣)

Artinya: "(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka".

Jika tuntutan melakukan perbuatan itu tidak mengikat (*lam yakun al-iqtidha` ma'a al-jazm*), maka hukum seorang *mukallaf*

melaksanakan perbuatan itu adalah *nadb* (sunnat atau anjuran saja). Seperti firman Allah dalam al-Qur`an surat al-baqarah ayat 282, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya

jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu".

Kemudian firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 6, yang berbunyi:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا (٣)

Artinya: "Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan Barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu)".

Jika *khithab* (ayat atau hadis) yang datang menuntut untuk meninggalkan perbuatan dengan pasti dan mengikat (*iqtidha` at-tark ma'a al-jazm*), maka hukum seseorang *mukallaf*

melakukannya adalah haram. Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat Ali 'Imran ayat 130, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٣٠)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan".

Juga firman Allah dalam al-Qur`an surat al-Isra` ayat 32, yang berbunyi:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

Artinya: "Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk".

Jika *khitab* (ayat atau hadis) datang dengan tuntutan untuk meninggalkan perbuatan, tetapi tidak bersifat pasti dan tidak mengikat (*iqtidha` at-tark la ma'a al-jazm*), maka hukum seorang *mukallaf* melakukan perbuatan itu adalah *karahah* (makruh).

Jika *khithab* (ayat atau hadis) mengandung kemungkinan dapat dipilih (*at-takhyir*) untuk dilakukan atau untuk ditinggalkan oleh seorang *mukalaf*, maka oleh para ulama *ushul al-fiqh* disebut dengan *al-ibahah* (kebolehan untuk dilakukan atau ditinggalkan).

Dengan demikian, terlihat bahwa pembedaan pola-pola hukum *taklifi* yang lima ini beranjak dari prinsip mengikat atau tidaknya suatu tuntutan (untuk dilakukan atau ditinggalkan oleh orang-orang *mukallaf*). Variasi lain yang diusulkan oleh ulama *ushul al-fiqh* tentang sumber perbedaan pola-pola hukum *taklifi* itu, yaitu terkait dengan batas-batas tertinggi dan terendah suatu ketaatan atau kemaksiatan. Al-'Izz ibn 'Abdis Salam (t.t. 1: 19) mengungkapan sebagai berikut:

"Tuntutan syara' kepada orang mukallaf untuk mendapatkan ketaatan tertinggi, seperti juga tuntutannya untuk mendapatkan ketaatan terendah; sebagaimana bahwa tuntutan syara' itu untuk menolak maksiat terbesar, seperti juga tuntutannya untuk menolak maksiat terendah, karena pada dasarnya tidak ada perbedaan antara satu tuntutan dengan tuntutan yang lain. Perbedaan prinsip tuntutan-tuntutan itu, hanyalah berupa mendatangkan kemaslahatan dan menolak memafsadatan."

Dalam upaya memahami kaidah maqashid di atas lebih mendalam, perlu dikemukakan pandangan Imam al-Qarafi tentang prinsip perbedaan antara lima pola hukum *taklifi*, ketika dalam penelitiannya ia menemukan dalam syariat tentang adanya sebagian yang *mandub* (sunnat) lebih diutamakan dari yang wajib. Umpamanya, memberi tempo atau waktu kepada orang yang kesulitan membayar utang adalah wajib, dan membebaskannya dari utang tersebut adalah sunnat (*mandub*), dan yang sunat ini pahalannya lebih besar dari pada hanya memberi tempo atau waktu (al-Qarafi, t.t. 2: 122-125).

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 280, yang berbunyi:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٨٠)

Artinya: "Dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, Maka berilah tangguh sampai Dia berkelapangan. dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui".

Dari ayat di atas, dipahami bahwa Allah menjadikan pembebasan utang ini lebih utama (*afdhal*) dari hanya memberikan tempo pembayaran utang kepada pihak yang berutang hingga ia berkelapangan. Demikian juga didapatkan dalam hadis tentang kasus men-*jama'* dua shalat karena gelap, hujan dan badai. Dalam situasi begini lebih utama mendahulukan yang sunnat dari yang wajib, yakni menunaikan

shalat pada waktunya adalah wajib, dan keutamaan (*fadhilat*) ber-*jama'ah* adalah sunnat. Maka kontradiksi antara wajib dan sunnat, dalam menolak kemudharatan, maka didahulukan yang sunnat atas yang wajib.

Dalam kesimpulannya, Imam al-Qarafi mengatakan:

إِنَّ الْوَاجِبَ يُقَدَّمُ عَلَى الْمَنْدُوْبِ، وَالْمَنْدُوْبُ لَايُقَدَّمُ عَلَى الْوَاجِبِ،حَيْثُ كَانَتْ مَصْلَحَةُ الْوَاجِبِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَةِ الْمَنْدُوْبِ،أَمَّا إِذَا كَانَتْ مَصْلَحَةَ الْمَنْدُوْبِ أَعْظَمَ ثَوَابًا فَإِنَّا نُقَدِّمُ الْمَنْدُوْبَ عَلَى الْوَاجِبِ

Artinya: "Sesungguhnya hukum yang wajib itu didahulkan atas hukum yang sunnat (mandub). Dan hukum yang sunnat itu tidak boleh didahulukan atas hukum yang wajib, ketika kemaslahatan yang wajb itu lebih besar dari kemaslahatan yang mandub. Adapun jika kemaslahatan yang sunnat lebih besar pahalannya, maka kita mendahulukan yang sunnat atas yang wajib.

Makna yang terkandung dalam ungkapan Imam al-Qarafi di atas inilah yang dimaksudkan oleh Imam asy-Syatibi dalam potongan kaidah yang dikemukakan di atas, yaitu ungkapan:

إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْمَعَانِى وَالنَّظْرِ فِى الْمَصَالِحِ وَفِى أَيِّ مَرْتَبَةٍ تَقَعُ

Artinya: Yakni "kecuali dengan mengikuti makna-makna dan penelitian terhadap kemasalahatn dan dalam tingkatan apa hal itu terjadi (apakah tingkat dharuriyat, hajiyat atau tahsiniyat)."

Kaidah Kedelapan:

إِنَّ الْمَصْلَحَةَ إِذَا كَانَتْ هِيَ الْغَالِبَةَ عِنْدَ مُنَاظَرَتِهَا مَعَ الْمَفْسَدَةِ فِى حُكْمِ الْإِعْتِيَادِ، فَهِيَ الْمَقْصُوْدَةُ شَرْعًا، وَلِتَحْصِيْلِهَا وَقَعَ الطَّلَبُ عَلَى الْعِبَادِ

Artinya: "Sesungguhnya maslahat itu apabila ia dominan ketika dibandingkan dengan mafsadat dalam hukum adat-kebiasaan, maka itulah yang dimaksud oleh syara', dan untuk menghasilkan (mendapatkannya) maka pencariannya dibebankan kepada hamba (manusia)."(Asy-Syatibi, 1977. 2: 26)

Kaidah maqashid di atas menjelaskan tentang keberadaan maslahat yang bercampur dengan mafsadat. Pada kenyataannya harus diakui bahwa maslahat dan mafsadat tersebut selalu ada dalam satu objek. Dalam hal ini, harus dilihat dari dua aspek, yaitu:

1. Dari aspek realitas atau fakta bahwa di dalam kehidupan di dunia sering kali ditemukan di dalam satu objek ada unsur maslahat yang bercampur dengan unsur mafsadat.

   Artinya, kemaslahatan duniawi, menurut tradisi yang hidup (*'adah jariyah*), tidak mungkin lepas dari unsur kemafsadatan, yakni tidak mungkin hanya ada maslahat yang murni, tanpa bercampur dengan mafsadat atau sebaliknya. Karena pada kenyataannya, kemaslahatan itu didapatkan melalui beban-beban berat dan kesulitan-kesulitan, baik bersamaan dengan menghasilkan maslahat tersebut, atau lebih dahulu atau menyusul belakangan. Contoh yang paling sederhana adalah kemaslahatan makan, minum, pakaian, tempat tinggal, kendaraan, nikah dan lain sebagainya, semua itu tidak mungkin diperoleh, kecuali dengan melalui kerja dan usaha keras. Kerja dan usaha keras ini adalah bagian dari mafsadat, rasa payah atau capek, rintangan, namun kemaslahatan tidak mungkin terwujud tanpa kerja dan usaha keras.

   Demikian juga kemafsadatan duniawi, tidak ada yang mafsadat murni. Artinya, tidak ada mafsadat, kecuali bercampur dengan maslahat, baik berbarangan, terlebh dahulu atau menyusul belakangan. Umpamanya, kemafsadatan minuman keras (*khamar*) yang dapat menghilangkan akal, disertai oleh kemaslahatan, sekalipun kemaslahatan itu memang lebih lemah atau lebih sedikit dari kemafsdatan yang akan ditimbulkannya. Hal tersebut dipahami dari firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 219, yang berbunyi:

۞ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir".

Ayat ini menjelaskan bahwa di dalam minuman keras (*kahmar*) dan judi itu ada manfaat di satu sisi, dan ada juga mafsadat di sisi lain, tetapi kemaslahatannya jauh lebih lemah atau lebih sedikit dari kemanfaatannya. Dengan ungkapan lain, dalam *khamar* dan judi itu ada dosa (*itsm*) dan ada juga manfaatnya, namun dosa melakukan keduanya jauh lebih besar dari manfaatnya.

2. Dari aspek kaitan *khithab syar'i* dengan kemaslahatan dan kemafsadatan yang dominan.

   Maka syara' menjadikan bagian yang dominan sebagai asas dalam penetapan hukum, dan yang dominan itulah yang menjadi tujuan atau kehendak *asy-Syari'* (Allah dan Rasul). Ketika menetapkan hukum, *asy-Syari'* memperhatikan mana di antara maslahat dan mafsadat yang lebih kuat atau lebih dominan. Unsur yang lebih kuat inilah yang dijadikannya prinsip, dan Dia tidak akan beralih kepada aspek yang lebih lemah; unsur yang lemah itu, sekalipun ditemukan menurut kebiasannya, haruslah diabaikan. Dengan ungkapan lain, manakala yang dominan adalah unsur maslahat maka sesuatu itu dapat ditetapkan sebagai hukum boleh untuk dilakukan; sebaliknya manakala unsur mafsadat yang lebih dominan, maka dapat dietapkan bahwa sesuatu itu tidak boleh

hukumnya. Demikianlah yang dimaksud dengan kaidah maqashid di atas.

Para ulama *ushul al-fiqh* sebenarnya telah banyak membicarakan kaidah senada dengan kaidah yang telah dikemukakan di atas, sekalipun dengan istilah yang berbeda. Umpamanya mereka menggunakan istilah kaidah-Kaidah perimbangan antara mashlahat dan mafsadat (قَوَاعِدُ الْمُوَازَنَةِ بَيْنَ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِد). Dalam hal ini, menurut mereka, tidak dapat diinkari bahwa dalam suatu kasus ada unsur maslahat dan unsur mafsadat. Pada prinsipnya, mereka sepakat bahwa hukum itu mengikuti mana yang lebih dominan antara maslahat dan mafsadat di dalam kasus yang dihadapi tersebut, sepanjang kaidah maqashid.

Kaidah Kesembilan:

إِنَّ الْمَفْسَدَةَ إِذَا كَانَتْ هِيَ الْغَالِبَةَ بِالنَّظْرِ إِلَى الْمَصْلَحَةِ فَرَفْعُهَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ شَرْعًا وَلِأَجْلِهَا وَقَعَ النَّهْيُ

Artinya: "Sesungguhnya mafsadat itu apabila ia lebih dominan dibandingan dengan maslahat, maka menghilangkannya (membuangnya) adalah maksud syara', dan karenanya terjadi larangan (al-'Izz ibn Abdis-Salam, t.t1: 5).

Kaidah maqashid ini adalah kebalikan dari kaidah maqashid sebelumnya. Dipahami bahwa Allah, ketika menegakkan hukum atas dasar faktor yang lebih kuat atau dominan baik dari unsur maslahat atau unsur mafsadat, maka tidak akan berpaling atau mengambil segi yang lebih lemah, baik aspek maslahatnya maupun mafsadatnya. Jika aspek yang lemah itu ditemukan, maka ia diabaikan saja berdasarkan ketentuan syara', dan seakan-akan tidak ada sama sekali, karena sudah menjadi prinsip bahwa tidak boleh diarahkan kepada aspek yang lebih lemah, baik menurut hukum syara' maupun tujuan hukum syara'.

Sekaitan dengan masalah di atas, Imam ‘Izz ibn ‘Abdis Salam (t.t.1: 12), lebih lanjut mengungkapkan:

إِنَّ الْمَصَالِحَ الْخَالِصَةَ عَزِيْزَةُ الْوُجُوْدِ، فَإِنَّ الْمَآكِلَ وَالْمَشَارِبَ وَالْمَلَابِسَ وَالْمَنَاكِحَ وَالْمَرَاكِبَ لَاتَحْصُلُ إِلَّا بِنُصَبٍ مُقْتَرَنٍ بِهَا، أَوْسَابِقٍ أَوْلَاحِقٍ

Artinya: “Sesungguhnya kemaslahatan-kemaslahatan yang murni itu jarang sekali adanya, maka sesungguhnya tempat-tempat makan dan tempat-tempat minum, pakaian-pakaian, nikah, kendaraan, tidak akan berhasil didapatkan kecuali dengan kerja keras yang menyertainya, atau mendahuluinya atau menyusul kemudian.”

Dalam penjelasan lebih lanjut tentang kaidah maqashid di atas, Imam asy-Syatbi mengatakan, bahwa apabila kemaslahatan itu bercampur dengan kemafsadatan, maka harus dipahami dan disikapi sesuai dengan faktor yang dominan. Apabila faktor yang dominan adalah maslahat, maka itulah kemaslahatan yang dimaksudkan secara *‘urfi*; sebaliknya apabila yang dominan adalah kemafsadatan, maka itulah yang dipahami secara *‘urfi*. Karena itu, setiap perbuatan itu ditinjau dari dua aspek, apabila aspek maslahat yang dominan maka itulah yang dituntut dan diakui dan dipertimbangkan itulah kemaslahatan; sebaliknya, apabila yang dominan adalah mafsadat maka hendaklah dibuang, dan itulah yang dikatakan mafsadat (asy-Syatibi, 1977. 2. : 28). Imam asy-Syatibi telah menggariskan tolok ukur tentang unsur mana yang harus dipedomani manakala dalam suatu objek itu mengandung dua unsur maslahat dan mafsadat sekaligus, yaitu seorang mujtahid atau ahli hukum Islam haruslah memperhatikan kaidah:

الْأَمْرُ الْأَعْظَمُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ أَوِالْمَفْسَدَةِ

Maksudnya, manakala dalam suatu suatu objek itu terdapat maslahat dan mafsadat, maka hendaklah diperhatikan faktor yang labih dominan, apakah yang

dominan itu unsur masalahat atau unsur mafsadat. Maka yang dipedomani adalah unsur yang dominan, sementara unsur lain yang tidak dominan itu hendaklah diabaikan saja.

Kaidah Kesepuluh:

الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ لِلْمَصَالِحِ لَا يُشْتَرَطُ وُجُوْدُ الْمَصْلَحَةِ فِى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا بِحَالِهَا

Artinya: "Hukum-hukum yang disyari'atkan itu adalah untuk kemaslahatan, tidak disyaratkan (ditentukan) ada kemaslahatan dalam individu dari orang-orang pada saat itu.(Asy-Syatibi, 1977. 2: 52)

Kaidah maqshid ini memberikan penjelasan dan solusi persoalan yang terkadang mungkin muncul akibat adanya kaidah sebelumnya yang menyatakan bahwa "*Penciptaan syariat atau hukum-hukum itu hanyalah untuk kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat nanti",* yang seakan-akan hukum itu adalah untuk kemaslahatan bagi setiap orang, tanpa terkecuali. Sementara itu, pada kenyataannya, banyak ditemukan hukum-hukum syara' itu yang terkesan hanya merealisir kemaslahatan untuk suatu waktu tertentu, dan tidak merealisir kemaslahatan pada saat yang lain. Juga banyak ditemukan hukum-hukum yang terlihat hanya merealisir kemaslahatan untuk orang-orang tertentu dan tidak untuk orang lain.

Pertanyaan yang muncul adalah : Apakah kasus-kasus khusus itu merusak kaidah umum yang menjadi sandaran syariat secara keseluruhan? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu diberikan contoh sebagai berikut, yaitu umpamanya sanksi-sanksi hukum itu disyariatkan untuk memberi efek jera kepada orang-orang tertentu yang melakukan kejahatan, sementara itu terkadang kita temukan orang yang telah diberi sanksi hukum itu ternyata tidak juga jera dari sanksi hukum yang telah dikenakan itu. Contoh lain, shalat *qashar* dalam perjalanan (*as-safar*) disyariatkan karena untuk meringankan orang yang sedang musafir dan karena adanya kesulitan mereka, padahal

orang-orang kaya dan hidup nyaman tidak ada kesulitan dalam perjalanan juga tetap dibolehkan melakukan shalat *qashar*. Contoh lain lagi, adalah bahwa *al-qaradh* dibolehkan, padahal menyalahi *qiyas.* Kebolehan tersebut, karena dibutuhkan masyarakat dan memberi kelapangan bagi orang yang membutuhkan, padahal *al-qaradh* itu juga terkadang diberlakukan dan dibolehkan bagi orang-orang yang tidak dalam keadaan sangat membutuhkan.

Kasus-kasus yang bersifat kasuistik dan menggeser tuntutan kemaslahatan umum syariat, tidaklah merusak kaidah umum bahwa syariat itu ditetapkan adalah untuk kemaslahatan hamba. Sebab, hukum itu ditujukan bagi orang kebanyakan atau mayoritas, bukan diperuntukan bagi orang yang sedikit atau minoritas. Dalam kaidah maqashid disebutkan:

الْحُكْمُ لِلْكَثِيْرِ الْغَالِبِ لَالِلْقَلِيْلِ النَّادِرِ

Artinya: Hukum itu diperuntukkan bagi orang banyak dan mayoritas, bukan untuk orang sedikit dan minoritas.".

Perlu dikemukakan, bahwa kaidah umum atau hukum yang universal (*kulli*) itu, apabila tidak sejalan dengan sebagian hal yang bersifat kasuistik, tidaklah akan merusak kaidah umum atau hukum yang universal (*kulli*) tersebut. Sejauh itu, adanya pergeseran hal-hal yang bersifat kasuistik dari kaidah-kaidah umum terkadang memang ada hikmahnya. Banyak sekali kasus-kasus hukum yang bersifat kasuistik bergeser dari kaidah atau hukum umum. Rasul saw. sendiri telah banyak memberikan contoh tentang kasus bergesernya persoalan khusus atau hukum kasuistik dari hukum yang bersifat umum atau universal (*kulli*). Masalah jual-beli salam umpamanya. (jual-beli salam adalah jual-beli yang barangnya tidak ada di majelis akad). Dalam sebuah hadis, Rasul saw. telah bersabda yang berbunyi:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الْمَعْدُوْمِ وَرَخَّصَ فِى السَّلَمِ

Artinya: " Rasul saw telah melarang jual-beli barang yang tidak ada, tetapi ia membolehkan jual-beli salam".

Seperti diketahui bahwa menurut aturan umum atau kaidah umum bahwa jual-beli itu baru dibolehkan manakala barang yang menjadi objek jual-beli itu ada di majelis akad, sedangkan jual-beli salam (pesanan) tersebut barangnya tidak ada di majelis tersebut. Tetapi ketentuan umum ini dikecualikan oleh Rasul saw. dalam kasus jual beli salam, yang hukumnya adalah dibolehkan, sekalipun barangnya tidak ada.

Selanjutnya, masalah makan dan minum siang hari bulan puasa karena lupa. Menurut kaidah atau hukum umum, bahwa orang yang sedang puasa tidak dibolehkan makan atau minum, sebab hal itu membatalkan puasa. Tetapi, aturan umum itu dikecualikan bagi orang yang lupa. Hal ini dipahami dari hadis Rasul saw. sebagai berikut:

مَنْ أَكَلَ أَوْشَرِبَ نَاسِيًا فَلَا يُفْطِرُ فَإِنَّمَا هُوَرِزْقٌ رَزَّقَهُ اللهُ

Artinya: "Siapa saja yang makan atau minum (padahal ia sedang berpuasa) karena lupa, maka tidak batal puasanya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah rezeki yang diberikan Allah untuknya." (H.R. at-Turmudzi).

Apa yang telah diteladankan oleh Rasul saw. di atas selanjutnya diikuti oleh para shahabat-shahabatnya. 'Umar ibn al-Khaththab umpamanya telah bergeser dari ketentuan Al-Qur`an surat al-Ma`idah ayat 38, tentang sanksi hukum bagi pencuri berupa potong tangan, dengan tidak melakukan pemotongan tangan bagi pencuri dalam situasi atau tahun paceklik (*'Amm al-maja'ah*). Pada suatu waktu Khalifah kedua ini dilapori tentang adanya hamba Abdurrahman ibn Balta'ah yang telah melakukan pencurian berupa seeokor unta untuk dikonsumsinya. Namun, Amirul Mukminin tersebut tidak melakukan sanksi hukum potong tangan, padahal dalam ayat tersebut jelas sekali, bahwa orang yang mencuri, baik laki-laki atau perempuan hendaklah dipotong tangannya. Ayat dimaksud berbunyi:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38)

Artinya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Kaidah kesebelas:

مَاهِيَّةُ الْمَقَاصِدِ هِيَ الْمَصَالِحُ وَالْمَصَالِحُ تُحْفَظُ مِنْ جَانِبِ الْوُجُوْدِ أَوْ مِنْ جَانِبِ الْعَدَمِ

Artinya: "Esensi maqashid itu adalah maslahat. Dan maslahat itu dipeligara dari aspek mewujudkannya atau dari aspek meniadakannya."

Berdasarkan kaidah maqshid ini, maka dipahami bahwa esensi dari maqashid itu tidak lain adalah maslahat. Dan maslahat tersebut dipelihara atau dipahami dari dua aspek, yaitu: *Pertama,* dari aspek mewujudkan dan mempertahankannya. Yakni sesuatu itu harus tetap dipelihara keberadaannya dan kelestariannya, karena ada maslahat. Umpamanya, shalat harus ditegakkan dan dijaga keberadaannya, karena shalat itu membawa maslahat, berupa ketenangan jiwa an kebersihan anggota tubuh. Demikian juga ibadah-ibadah lain memeliharanya adalah dengan cara melaksanakannya secara konsisten dan ikhlas. *Kedua,* dari aspek penolakan atau resistensi, yakni tidak menerimanya. Umpamanya, untuk memelihara kemaslahatan harta maka kita menolak melakukan riba`. Kemudian seorang laki-laki dan perempuan tidak boleh ber-*khalwat,* karena ada mafsadat, yakni akan dapat membawa kepada perbuatan zina.

Perlu dikemukakan, bahwa resistensi atau penolakan terhadap sesuatu, seseorang atau kelompok orang haruslah dilakukan sesuai dengan koridor ajaran agama Islam. Umpamanya, kita melakukan resistensi terhadap etnis-etnis tertentu hendaklah ditelusuri secara detail tentang faktor-faktor tersebut.

Manakala resistensi disebabkan faktor yang memang dibenarkan untuk ditolak, maka hendaklah penolakan dilakukan dengan baik, *tasamuh,* dan tidak melakukan kezaliman. Tetapi, apabila resistensi disebabkan faktor yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, maka hendaklah dicarikan dan dilakukan solusi yang sesuai. Umpamanya, kalau resistensi disebabkan suatu etnis lebih cerdas, lebih kreatif, lebih kerja keras, maka solusi yang dilakukan melakukan hal yang sama, bahkan melebihi dari apa yang mereka lakukan. Umat Islam diperintahkan untuk berkompetisi dalam melakukan hal yang terbaik, seperti instruksi dari firman Allah alam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 148, yang berbunyi:

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (148)

Artinya: "Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan. di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Adapun media pemeliharaan kemaslahatan, baik *adh-dharuriyah, hajiyah* maupun *tahsiniyah,* adalah melalui dua jalur sebagai berikut, yaitu:

1. Jalur mewujudkannua (من جانب الوجود), yaitu dengan mensyariatkan sesuatu yang mewujudkan dan mempertahankan keberadaan maslahat itu, memantapkannya atau memelihara keberadaan maslahat tersebut atau mengembangkan kemaslahatan tersebut. Umpamanya untuk memelihara agama (*hifzh ad-din*) dari segi ini adalah syariah mengajarkan kepercayaan-kepercayaan pokok (*al-'aqa`id al-asasiyah*), terutama rukun-rukun iman, yaitu percaya pada Allah, Rasul, Malaikat, Kitab-kitab, ketentuan Allah, hari qiamat; dan mengajarkan ibadat-ibadat induk (*al-'ibadat ar-ra`isiyah*), seperti shalat, puasa, zakat, ibadah haji, yang

masuk dalam kategori rukun Islam. Kemudian untuk memelihara jiwa dan akal, syariah mengajarkan kepada kita untuk mewujudkan atau melestarikan adat, seperti makan, minum, berpakaian, bertempat tinggal, dan lain-lain. Atas dasar ini, maka adat yang baik haruslah dipelihara. Selanjutnya, untuk memelihara ketrunan dan harta, syari'ah mengajarkan supaya kita selalu berusaha dengan cara yang halal, baik bendanya, jasanya maupun manfaatnya. Sebab itu, bidang mu'amalat harus diperlihara.

Ringkasnya, memelihara dari aspek mewujudkan, yaitu dengan menegakkan unsur-unsurnya dan menegakkan serta mengembangkan dasar-dasarnya, umpamanya (1) di bidang ibadat, seperti beriman, mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat, puasa haji dan lain sebagainya, (2) di bidang adat, seperti memelihara jiwa, akal dengan makan, minum, berpakaian, bertempat tinggal, dan lain-lain, (3) di bidang *mu'amalat*, seperti memelihara keturunan dan harta, dengan pemindahan hak milik dengan pertukaan, atau transaksi jual-beli benda, melakukan akad nikah, dan lain-lain.

2. Jalur meniadakan (من جانب العدم) yaitu dengan menafikan sesuatu yang akan membawa kemafsadatan, atau menolak sesuatu yang akan membawa kemafsadatan, atau meminimalisir sesuatu yang akan membawa kemafsadatan atau usaha-usaha dan media-media supaya kerusakan tidak terjadi atau tidak akan terjadi. Umpamanya, adanya ajaran tentang sanksi-sanksi hukum, baik pidana seperti pembunuhan, pencurian, pemberontakan, makar dan lain-lain, maupun perdata seperti sanksi pengurangan timbangan dan sukatan.

   Untuk memelihara agama dari segi ini, maka Islam mengajarkan adanya jihad defensif. Untuk memelihara jiwa, dari segi ini maka syari'at mengajarkan adanya sanks-sanksi pidana terhadap pembunuhan. Untuk memelihara akal, syariah memberikan sanksi hukum terhadap peminum khamar, pengkonsumsi minuman

keras, pengkonsumsi narkoba dan dzat adaftif lainnya. Untuk memelihara keturunan dari segi ini, maka syari'ah mengajarkan supaya tidak melakukan zina, menududh perbuatan zina, karena akan dapat merusak kehormatan seseoang, dan berakibat menghilangkan keturunan (*nasab*) seorang anak yang dilahirkan. Untuk memelihara harta dari segi ini, maka syari'ah memberi sanksi hukum kepada pencuri, dan mewajibkan untuk ganti rugi bagi perusak, dan mengharamkan riba`.

Ringkasnya, memelihara dari aspek meniadakan, yaitu dengan melakukan suatu penolakan terhadap kerusakan yang terjadi atau diperkirakan akan terjadi. *Min janib al-'adam,* umpamanya (1) di bidang jinayat, seperti melakukan *amar ma'ruf-nahi munkar* dalam rangka menghindari atau menolak kejahatan dalam masyarakat,

B. Kaidah-Kaidah Maqashid Dari Aspek Pengakuan *asy-Syari'*

Kaidah Pertama:

الْمَصَالِحُ الْمُجْتَلَبَةُ شَرْعًا وَالْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ إِنَّمَا تُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ تُقَامُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ الْأُخْرَى، لَا مِنْ حَيْثُ أَهْوَاءُ النُّفُوْسِ فِيْ جَلْبِ مَصَالِحِهَا الْعَادِيَّةِ وَدَرْءِ مَفَاسِدِهَا الْعَادِيَّةِ .

Artinya:"Kemaslahatan yang didatangkan dan kemafsadatan yang ditolak, menurut syara', hanya akan dianggap (diakui) dari segi penegakan kehidupan dunia untuk kehidupan akhirat, bukan dari segi hawa nafsu dalam mendatangkan kemaslahatan menurut adat kebiasaan dan menolak kemafsadatan menurut adat kebiasaan."

Kaidah maqashid ini mengungkap hakikat dan watak maslahat yang diakui oleh syara', dan sesuatu yang pantas disebut maslahat sesungguhnya atau mafsadat sesungguhnya. Kaidah maqashid ini menjelaskan bahwa rujukan maslahat itu pada prinsipnya adalah *Khithab asy-Syari'* (Al-Qur`an dan hadis), bukan semata-mata akal dan bukan pula menurut hawa nafsu. Sesuatu yang disebut maslahat, apabila ia

sesuai dengan *khithab asy-Syar'i,* tidak berbenturan dengan kandungan yang telah ditentukan oleh *asy-Syari'* yang Maha Bijaksana. Selain patokan dasar 'tidak bertentangan dengan aturan syara', yang disebut masalaht apabila memenuhi syarat yakni kemaslahatan itu sesuai dengan perintah-perintah dan larangan-larangan Allah, tidak bertentangan atau bertabrakan dengannya.

Selanjutnya, menurut Sa'id Ramadhan al-Buthi, kaidah maqashid di atas mengungkap tentang syarat-syarat maslahat supaya diakui oleh syara', yaitu bahwa pensyariatan hukum-hukum kembali kepada berbagai dimensi, baik hukum-hukum itu berkaitan dengan ibadat manusia, atau yang berkaitan dengan aspek kehidupan dan muamalat duniawi mereka (al-Buthi, 2000: 129).

Kaidah mqashid di atas juga mengisyaratkan kesejalanan atau kesesuaian dengan konsep yang telah dirumuskan oleh para ulama *ushul al-fiqh* tentang pembagian maslahat dari aspek pengakuan asy-Syari'. Berdasarkan pengakuan *asy-Syari'* (Pembuat hukum), para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat membagi maslahat itu kepada tiga bagian, yaitu:

1. Disebut *al-maslahah al-mu'tabarah,* yaitu maslahat yang keberadaannya diakui oleh *asy-Syari'* (Pembuat hukum) melalui *nash* Al-Qur`an dan Sunnah, termasuk ijma'. Umpamanya: Hukum haram pemanfaatan daging babi, karena ada *nash* yang jelas tentang keharamannya (Q. al-ma`idah: 3). Contoh lain adalah diharamkan melakukan zina, yang langsung disebutkan dalam Al-Qur`an (Q. al-isra`: 32), dan juga hadis-hadis.

2. Disebut *Al-maslahah al-mulghah,* yaitu maslahat yang diklaim oleh seseorang, tetapi tidak diakui oleh *asy-Syari'*. Umpamanya: menetapkan waris yang besarannya sama antara laki-laki dan perempuan bersaudara, dengan alasan bahwa ibu dan bapaknya adalah sama. Padahal ada ayat (Q.4. an-Nisa`: 11). Ini kalau memang pembagian warisan mengikuti ayat-ayat partikular dan dipastikan akan mewujudkan kemaslahatan. Namun, manakala

kemaslahatan tidak dapat diwujudkan melalui penerapan dalil partikular (*juz'iyah*), maka dapat dilakukan pencarian melalui jalur yang juga disebutkan dalam Al-Qur`an yang bersifat universal (*kulliyah*), umpamanya jalur musyawarah. Pada gilirannya, ayat atau dalil yang universal tersebut akan merekomendasikan pembagian dengan cara lain yang juga masih tetap dalam koridor syara' dan dapat mewujudkan kemaslahatan dalam keluarga, umpamanya melalui *wasiat wajibah*.

Contoh lain: Fatwa Yahya ibn Yahya ibn Katsir al-Laitsi yang ditujukan kepada Amir Abdurrahman ibn al-Hakam al-Amawi yang melakukan hubungan badan dengan Jariahnya di siang hari bulan ramadhan. Fatwa tersebut mewajibkan sang Amir berpuasa dua bulan berturut-turut, padahal menurut Al-Qur`an haruslah diamalkan penyebutan secara teratur atau berurutan, yaitu: 'memerdekakan hamba, bila tidak mampu maka barulah disuruh berpuasa. Ketika al-Laitsi ditanya mengapa ia berpendapat seperti itu, ia menjawab: Kalau seandainya saya memfatwakan 'memerdekakan hamba', maka dikhawatirkan sang Amir akan melakukan hubungan badan setiap hari, lalu ia memerdekakan hamba. Oleh karena itu, Saya membebaninya sanksi hukum yang lebih berat, supaya ia tidak melakukan larangan di siang hari bulan puasa itu (al-Kailani, 2000: 156).

3. Disebut *Al-maslahah al-mursalah*, yaitu maslahat yang tidak disaksikan oleh dalil partikular, yakni tidak ada dalil khusus, baik untuk diakui atau ditolak. Tetapi, maslahat tersebut membawa manfaat dan menolak mudharat. Umpamanya: mengatur lalu lintas jalan raya dengan berbagai aturan untuk mencegah kecelakaan, memelihara jiwa supaya tidak hilang sia-sia; mengatur administrasi peradilan; mengatur administrasi keuangan; membuka sekolah atau universitas, membuka lembaga kursus dan pelatihan, mendirikan yayasan pendidikan, yayasan sosial, di berbagai bidang (al-Kailani, 2000: 156). Dalam hal ini tentu saja mewujudkan sarana dan prasarana pendidikan

yang disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer.

Telah dikemukakan bahwa kemaslahatan yang didapatkan melalui berbagai kaidah yang digunakan hendaklah tetap dalam koridor syara', tidak boleh berdasarkan hawa nafsu. Dengan ungkapan lain, penetapan hukum Islam itu, sekalipun untuk kemaslahatan hamba, hendaklah sesuai dengan petunjuk *asy-Syari'* dan sesuai dengan apa yang digariskannya, bukan berdasarkan tuntutan hawa nafsu mereka. Karena apa Kemaslahatan itu tidak boleh berdasarkan hawa nafsu? Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan, antara lain, yaitu:

a. Syariat itu datang sejak semula memang bertujuan untuk menjauhkan orang-orang *mukallaf* dari ajakan hawa nafsu, supaya mereka benar-benar menjadi hamba-hamba Allah, baik secara *ikhtiyar* maupun *idhthirar.* Misi ini tidak akan terwujud, kalau aturan-aturan yang dibuat itu tunduk kepada hawa nafsu. Istilah *ikhtiyar* dimaksudkan, dalam konteks ini, adalah orang-orang *mukallaf* itu menjadi hamba Allah memang benar-benar dengan kesadaran semata-mata, dengan ikhlas, murni dan rasional. Sedangkan istilah *idhthirar* dimaksudkan dalam konteks ini, adalah orang-orang *mukallaf* itu menjadi hamba-hamba Allah dengan kesadaran mendalam bahwa mereka dilahirkan di muka bumi ini bukanlah kehendaknya sama sekali, melainkan kehendak Allah Ta'ala. Penghambaan terhadap Allah secara *ikhtiyar* dan *idhthirar* tersebut tidak akan terwujud, kalau mengukur maslahat itu dengan berdasarkan atau mengikuti hawa nafsu. Banyak ayat Al-Qur`an yang menjelaskan hal ini (Lihat: Q. 23. Al-Mu'minun: 71; Q. 47. Muhammad: 14; Q. 79. An-Nazi'at: 40-41). Semunya menunjukkan bahwa syariat itu diturunkan Allah bertujuan untuk mengeluarkan manusia dari ajakan-ajakan hawa nafsu.

b. Seperti diketahui bahwa kemaslahatan duniawi itu biasanya bercampur dengan kemudaratan atau kemafsadatan; sebagaimana kemudaratan atau kemafsadatan itu biasanya disertai oleh kemaslahatan. Dalam menghadapi masalah ini, maka yang diakui oleh syara' adalah kemaslahatan yang dapat menegakkan dan memelihara agama dan urusan dunia sekaligus. Manakala maslahat dan mafsadat itu memang benar-benar ada dalam suatu persoalan, maka yang diperhatikan dan diakui adalah mana yang domain antara keduanya, seperti dapat dipedomani dari prinsip *al-mu'tabar innama huwa al-amr al-a'zham* (yang diakui hanyalah perkara yang dominan), yang telah dikemukakan sebelumnya.

c. Bahwa kemanfaatan dan kemudaratanan itu secara umum bersifat *idhafiyah* bukan *haqiqiyah*. Yang dimaksudkan dengan *idhafiyah* itu adalah bahwa dalam suatu keadaan sesuatu itu bermanfaat, tetapi dalam keadaan lain ia madarrat; atau bagi seseorang sesuatu itu bermanfaat, tetapi bagi orang lain ia madarrat; atau di suatu waktu sesuatu itu bermanfaat, tetapi di saat lain ia madarrat. Umpamanya, makan dan minum itu bermanfaat bagi orang yang ada dorongan (keinginan) untuk makan, dan menu makanan yang dimakan itu lezat baik, tidak pahit, dan lain lain. Sejauh itu, menu makanan itu tidak mengakibatkan bahaya, baik cepat maupun lambat. Cara mendapatkan makanan itu pun melalui usaha-usaha yang halal. Semua itu, adalah kemaslahatan yang tidak mengikuti hawa nafsu.

Kaidah Kedua:

كُلُّ أَصْلٍ شَرْعِيٍّ تَخَلَّفَ جرْيَانُهُ عَلَى وَفْقِ الْأُصُوْلِ الثَّابِتَةِ فَلَا يُطَّرَدُ، وَلَيْسَ بِأَصْلٍ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَلَا قَاعِدَةً يُسْتَنَدُ إِلَيْهَا

Artinya: "Setiap dasar syar'i yang keberlakuanya menyalahi dasar-dasar yang pasti, maka tidak dapat dipelihara. Dan ia bukanlah dasar yang dipegangi, dan bukan pula kaidah yang dapat dijadikan sandaran." (Asy-Syatibi, 1977. 1: 99)

Kaidah maqashid di atas menjelaskan bahwa dalam penetapan hukum haruslah bersandar kepada dasar-dasar yang tetap, yakni Al-Quran dan Sunnah. Sebab itu, setiap sesuatu yang dianggap sebagai dasar syar'i, padahal ia bertentangan dengan atau menyalahi dasar-dasar yang pasti, maka tidak dapat dipegangi atau tidak dapat dijadikan sandaran. Dengan demikian, dasar kemaslahatan itu baru dapat diakui manakala ia sesuai dengan dasar-dasar yang disepakati oleh mayoritas ulama *ushul al-fqh.* Dasar-dasar dimaksud adalah al-Kitab, as-Sunnah, al-ijma' dan *al-qiyas al-mu'tabar,* atau maqashid syariah yang bermuatan pemeliharaan lima hal, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, atau setiap makna yang menjadi prinsip dalam ajaran Islam, seperti keadilan, persamaan dan kemuliaan manusia (*karamah al-insan*).

Imam al-Juwaini mengatakan bahwa kita hanya dibolehkan mengaitkan kemaslahatan-kemaslahatan yang terlihat mirip dengan kemaslahatan-kemaslahatan yang diakui (*al-mashalah al-mu'tabarah*), dan dengan kemaslahatan-kemaslahatan yang disandarkan kepada hukum-hukum yang dasarnya tetap, yakni Al-Qur`an dan Sunnah (al-Juwaini, t.t. 2: 111). Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa yang diterima dari *mashlalah mursalah* adalah sesuatu yang diarahkan kepada dasar-dasar Al-Qur`an dan Sunnah, dan maknanya memang masuk dalam makna umum dari dasar-dasar tersebut (al-Juwaini, t.t. 2: 1131), sekalipun tidak ditemukan dasar yang bersifat partikular (*juz`iyah*) tentunya.

Imam al-Ghazali, seperti pernah disinggung dalam bab sebelumnya, menjelaskan makna maslahat, yaitu memelihara maksud syara'. Maksud syara' tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (al-Ghazali, t.t. 1: 287). Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa maqashid syariah itu diketahui melalui al-Kitab, as-Sunnah, al-Ijma'; setiap maslahat yang tidak kembali kepada memelihara tujuan

dari al-Kitab, as-Sunnah dan al-ijma', sedangkan dia adalah kemaslahatan yang *gharib* (ganjil) yang tidak sesuai dengan syara' maka kemaslahatan itu adalah batal dan harus dibuang, siapa saja yang mengakui atau menjalankannya berarti dia telah membuat-buat syariat. Dan setiap kemaslahatan yang dikembalikan kepada memelihara maksud syar'i yang diketahui bahwa ia adalah yang dimaksud oleh al-Kitab, as-Sunnah dan al-ijma', maka kemaslahatan itu tidak keluar dari dasar-dasar ini, tetapi tidaklah dinamakan *qiyas,* melainkan dinamakan *mashlahah mursalah* (al-Ghazali, t.t. 2: 311). Terkait dengan *mashlahah mursalah* ini, Imam al-Ghazali tampaknya tetap mengakui keberadannya sebagai kaidah yang dapat digunakan dalam penetapan suatu hukum, selama esensinya masih dalam naungan dalil-dalil yang universal (*al-adillah al-kulliyat*).

Mencermati berbagai uraian di atas, dapat diambil pemahaman bahwa menurut para ulama *ushul al-fiqh* kemaslahatan itu tidaklah terbatas pada *al-khithab al-khash* dari asy-Syari' saja atau didapatkan dari *nash-nash* yang partikular (*juz`iyah*) saja, melainkan juga didapatkan melalui tujuan-tujuan umum atau universal (*al-maqashid al-kulliyah*), yang masuk kandungan dasar-dasar yang diakui tersebut. Kendatipun demikian, dapat kita simpulkan bahwa rujukan dan kriteria dalam menentukan maslahat dan mafsadat itu pada prinsipnya adalah *al-Khithab asy-syar'i* dan maqashid syariah. Manakala sesuai dengan kriteria-keriteri tersebut, maka disebut maslahat; sebaliknya manakala tidak sesuai dengan kriteria itu maka disebut mafsadat.

Muncul pertanyaan, bagaimana peran akal dalam menentukan maslahat-mafsadat tersebut? Berdasarkan padangan di atas, tidaklah dimaksudkan mengabaikan peran akal dalam mendapatkan maslahat dan mafsadat. Menurut Imam asy-Syatibi, akal dapat mendapatkan maslahat dan mafsadat, tetapi ia bukanlah *musyarri'* atau *hakim,* melainkan hanya *mudrik asy-syari'ah* (penemu syari'ah)*,* bukan *musyarri'* atau *hakim.* Sebab itu, Imam asySyatibi (1977. 2: 315) mengungkapkan:

الْمَصَالِحُ هِيَ مِنْ وَضْعِ الشَّارِعِ بِحَيْثُ يَصْدِفُهَا الْعَقْلُ، وَتَطْمَئِنُّ إِلَيْهَا النُّفُوْسُ

Artinya: "kemaslahatan-kmaslahatan adalah termasuk yang diciptakan oleh asy-Syari', yang ditemukan (didapatkan) oleh akal dan dimantapkan oleh jiwa."

Seandainya dalam akal itu tidak ada kemampuan untuk membedakan antara maslahat dan mafsadat, niscaya akal tidak dapat menganggapnya benar atau dusta. Tetapi, dalam akal yang sehat ada kemampuan membedakan antara maslahat dan mafsadat. Kemampuan tersebut adalah menemukan atau mendapatkannya, bukan mencipatakannya. Sebab itu, di tempat lain Imam asy-Syatibi (1977. 2: 87) mengungkakan:

إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ فَعَلَى شَرْطٍ أَنْ يُتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُوْنُ مَتْبُوْعًا، وَيُتَأَخَّرُ الْعَقْلُ فَيَكُوْنُ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِيْ مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يَسْرَحُهُ النَّقْلُ

Artinya: "Apabila bertentangan naql dan akal atas masalah-masalah syar'iyah, maka syaratnya didahulukan naql, karena dialah yang diikuti; dan diakhirkan akal, karena dia itu yang mengikuti. Maka akal tidak bebas dalam bidang pemikiran, kecuali sekadar yang dibebaskan oleh naql."

Dengan demikian, peran akal dalam syariat Islam adalah dalam menemukan atau mendapatkan maslahat-maslahat, bukan utamanya menciptakan hukum. Karena itulah maka pantas kalau akal itu sifatnya mengikut (*tabi'*), bukan yang diikuti (*matbu'*), karena terlepasnya akal dari ikatan syara', akan dapat menjadikan hukum itu hanya berdasarkan hawa nafsu semata-mata.

C. Kaidah-Kaidah Tentang Pembagian Maslahat dari Segi Kepentingan dan Kekuatan Pengaruhnya

Kaidah Pertama:

إِنَّ تَكَالِيْفَ الشَّرِيْعَةِ تَرْجِعُ إِلَى إِقَامَةِ وَتَنْمِيَّةِ حِفْظِ مَقَاصِدِهَا،وَهَذِهِ الْمَقَاصِدُ لَا تَعْدُوْ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ

Artinya: "Sesungguhnya beban-beban syariat itu kembali kepada menegakkan dan mengembangkan pemeliharaan tujuan-tujuannya. Tujuan-tujuan syariah ini tidak melampaui tiga macam."(Asy-Syatibi, 1977. 2: 58)

Dari kaidah maqashid di atas, dipahami bahwa hukum-hukum syariat itu sesungguhnya untuk menegakkan dan mengembangkan pemeliharaan tujuan-tujuannya, yang dikenal dengan maqashid syariah, yang esensinya adalah maslahat. Dan tujuan-tujuan syariat ini oleh para ulama *ushul al-fiqh* kebanyakan dapat dibagi kepada tiga kategori, terutama dipandang dari aspek kepentingannya, yaitu *dharuriyat, hajiyat* dan *tahsiniyat.*

Dengan demikian, berdasarkan hirarki kepentingan dan kekuatan pengaruhnya dalam merealisir atau mewujudkan kemaslahatan, maqashid yang esensinya adalah maslahat ini dapat dibagi tiga bagian, yaitu:

1. Disebut *adh-dharûriyât.* Imam asy-Syatibi (1977. 2: 8) mengungkapkan:

   اَلضَّرُوْرِيَّاتُ : هِيَ الَّتِيْ لَابُدَّ مِنْهَا فِي قِيَامِ مَصَالِحِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا،بِحَيْثُ إِذَا فَقَدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفُوْتِ حَيَاةٍ، وَفِي الْأُخْرَى فُوْتُ النَّجَاةِ وَالنَّعِيْمِ، وَالرُّجُوْعِ بِالْخُسْرَانِ الْمُبِيْنِ

   Artinya: "adh-dharuriyat adalah sesuatu yang mesti ada untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia, dimana apabila hilang maka kemaslahatan dunia tidak akan berlangsung secara istiqamah (mantap), bahkan akan rusak, kacau dan hilang kehidupan, dan di akhirat akan hilang keselamatan dan nikmat, dan kembali kepada Tuhan dengan kerugian yang nyata.

Dengan ungkapan sederhana, *adh-dharuriyat* adalah kebutuhan primer dalam rangka mempertahankan lima prinsip maqashid syariah. Artinya, manakala hal ini rusak, maka stabilitas masyarakat akan kacau di dunia ini dan akan merugi di akhirat nanti.

Ar-Razi (1992.5: 160) mendefinisikan *adh-dharuriyat* sebagai berikut:

أَمَّاالَّتِيْ فِى مَحَلِّ الضَّرُوْرَةِ فَهِيَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ حِفْظَ مَقْصُوْدٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْخَمْسَةِ، وَهِيَ : حِفْظُ النَّفْسِ وَالْمَالِ وَالنَّسَبِ وَالدِّيْنِ وَالْعَقْلِ.

Artinya: "Adapun yang berada pada tempat dharurat, yaitu yang mengandung makna memelihara maqashid yang lima, yaitu: memelihara jiwa, harta, keturunan, agama dan akal."

Sekaitan dengan hal di atas, asy-Syatibi (1977. 2: 10) mengungkapkan:

مَجْمُوْعُ الضَّرُوْرِيَّاتِ خَمْسَةٌ، وَهِيَ : حِفْظُ الدِّيْنِ، وَالنَّفْسِ، وَالنَّسْلِ، وَالْمَالِ، وَالْعَقْلِ.

Artinya: "Jumlah adh-dharuriyat itu ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal."

Sedangkan ath-Thufi yang dikutip al-Kailani (2000: 166) merumuskan *adh-dharuriyat* sebagai berikut:

هِيَ مِنْ ضَرُوْرَاتِ سِيَاسَةِ الْعَالَمِ وَبَقَائِهِ، وَانْتِظَامِ أَحْوَالِهِ، وَهُوَ مَا عُرِفَ اِلتِفَاتُ الشَّارِعِ إِلَيْهِ، وَالْعِنَايَةُ بِهِ، كَالضَّرُوْرِيَّاتِ الْخَمْسِ.

Artinya: "adh-dharuriyat adalah bgian dari darurat pengelolaan alam dan pelestariannya, pengaturan kondisinya, dan itulah yang dikenal dengan berpaling asy-Syari' kepadanya dan memperhatikannya, sebagaimana dharuriyat yang lima."

Wahbah az-Zuhaili (1995: 21):

اَلضَّرُوْرِيَّاتُ : الْمَصْلَحَةُ الضَّرُوْرِيَّةُ: هِيَ الَّتِيْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا حَيَاةُ النَّاسِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ. فَإِذَا فَقَدَتْ اِخْتَلَّتِ الْحَيَاةُ فِى الدُّنْيَا، وَشَاعَ الْفَسَادُ وَضَاعَ النَّعِيْمُ الْأَبَدِي وَحَلَّ الْعِقَابُ فِى الْأَخِرَةِ. وَهَذَا أَقْوَى الْمَصَالِحِ، وَلَا يُقَدَّمُ عَلَيْهَا شَيْئٌ، فَلَا يُرَاعَى الْأَمْرُ التَّحْسِيْنِي أَوِالْحَاجِيْ إِذَا كَانَ فِى مُرَاعَاتِهِ إِخْلَالٌ بِأَمْرٍ ضَرُوْرِيٍّ

Artinya: "adh-dharuriyat atau maslahat dharuriyat: adalah sesuatu yang tergantung kepadanya hidup manusia, baik kehidupan agama (keagamaan) maupun dunia (keduniaan). Apabila lepas (hilang), niscaya rusaklah hidup di dunia, dan tersebarlah kerusakan, dan hilang kenikmatan abadi dan siksa menimpa di akhirat. Dan ini adalah kemaslahatan yang paling kuat. Tidak boleh didahulukan sesuatu yang lain atasnya, maka tidak dipelihara (diabaikan) perkara tahsini atau haji apabila dalam memeliharanya akan merusak perkara dharuri."

Sekaitan dengan beberapa ungkapan ahli di atas, maka dapat dipahami beberapa hal sebagai berikut:

a. Ada lima prinsip maqashid syariah, yang dikenal *al-kulliyat al-Khams* (الكليات الخمس), baik tingkat *adh-dharuriyat, hajiyat* maupun *tahsiniyat,* yaitu:
   - Memelihara agama (*hifzh ad-din*),
   - memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*),
   - memelihara akal (*hifzh al-'aql*),
   - memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*), dan
   - memelihara harta (*hifzh al-mal*).

b. Untuk prinsip 'memelihara keturunan', al-Ghazali, al-Amidi, asy-Syatibi dan az-Zarkasyi menyebutnya dengan istilah *hifzh an-nasl.* Sedangkan as-Subki, ath-Thufi, ar-Razi dan al-Qarafi dengan istilah *hifzh an-nasab*, tetapi maksudnya adalah sama.

   Ada ulama yang menambahkan satu prinsip lagi dari lima prinsip di atas, sehingga menjadi enam yaitu *hifzh al-'irdh,* artinya memelihara kehormatan. Tetapi, berdasarkan pen-*tahqiq*-an para ulama

ushul al-fiqh, bahwa *hifzh al-'irdh* itu adalah kembali atau masuk bagian *hifzh an-nasl.* Karena salah satu media pemeliharaan keturunan adalah memelihara kehormatan.

c. Imam ath-Thufi telah mencoba menggagas cakupan prinsip *adh-dharuriyat* itu menjadi lebih luas, yaitu: selain *dharuriyat* yang lima, adalah pengelolaan dan pelestarian alam, termasuk pengaturan kondisinya supaya tetap terpelihara.

Dalam konteks ini, perlu dikemukakan ungkapan Iman as-Suyuthi dalam *al-Asybah wa an-Nazha`i* (1978: 79) tentang perbedaan antara *dharurat* dan *hajat.*

فَالضَّرُوْرَةُ : بُلُوْغُهُ حَدًّا إِنْ لَمْ يَتَنَاوَلِ الْمَمْنُوْعَ هَلَكَ أَوْقَارَبَ، كَالْمُضْطَرِّ لِلْأَكْلِ وَاللُّبْسِ، بِحَيْثُ لَوْ بَقِيَ جَائِعًا أَوْعِرْيَانًا لَمَاتَ أَوْتَلِفَ عَنْهُ عَضْوٌ، وَالْحَاجَةُ كَالْجَائِعِ الَّذِيْ لَوْلَمْ يَجِدْ مَا يَأْكُلُ لَمْ يَهْلِكْ غَيْرَ أَنَّهُ يَكُوْنُ فِي جُهْدٍ وَمَشَقَّةٍ

Artinya: "dharurat adalah sampainya seseorang kepada batas, yang jika ia tidak mencapai (mengkonsumsi) yang terlarang, niscaya ia akan binasa atau mendekati kebinasaan, seperti orang yang terpakasa untuk makan atau berpakaian, dimana seandainya ia terus menerus lapar atau telanjang, niscaya ia meninggal dunia atau rusak anggota tubuhnya; sedangkan hajat adalah seperti orang yang lapat yang seandainya ia tidak menemukan apa yang ia makan niscaya tidaka akan binasa, melainkan hanya dalam kesulitan dan kesukaran."

Ada beberapa contoh tingkatan *dharuriyat* ini yang dapat dikemukakan, antara lain, adalah:

a. Untuk memelihara agama, syariah menyuruh kita mempercayai dan mengamalkan rukun iman dan rukun Islam, termasuk berdakwah.

b. Untuk memelihara jiwa, syariah menyuruh kita memenuhi kebutuhan dasar, dan ia mengatur aturan *qishash* dengan berbagai syaratnya.

c. Untuk memelihara akal syariah menyuruh kita mengkonsumsi minuman dan makanan yang halal, melarang kita mengkonsumsi barang yang haram.

d. Untuk memelihara keturunan, syariah mengatur lembaga perkawinan; dan ia melarang kita untuk melakukan seks di luar nikah.

e. Untuk memelihara harta, syariah mengatur bagaimana masalah kepemilikan harta; dan ia membolehkan kita memiliki rumah, pakaian, dan kendaraan, dan ia membolehkan kita berusaha dengan cara yang sah.

Perlu dikemukakan, bahwa terdapat variasi pendapat ulama dalam memposisikan urutan *adh-dharuriyat al-khamas*, yaitu:

a. Imam al-Ghazali dalam *al-Mustahsfa min 'Ilm al-Ushul* (t.t1: 287) dan dalam *Syifa` al-Ghalil* (t.t: 160) telah membuat susunan *ad-dharuriyat al-khams* sebagai berikut: Memelihara agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al'aql*), keturunan (*an-nasl*) dan harta (*al-mal*).

b. Imam al-Amidi dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* telah membuat susunan *adh-dharuriyat al-khams* sebagai berikut: Memelihara agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), keturunan (*an-nasl*), akal (*al-'aql*), harta (*al-mal*) (al-Amidi, 1982. : 275).

c. Imam asy-Syatibi memberikan susunan yang cenderung tidak konsisten. *Pertama,* ia menyusun sebagai berikut: Memelihara agama, jiwa, keturunan, harta akal (1977. 1: 10). Kedua, dia menyusun sebagai berikut: Memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta (1977. 3 47).

Terkait dengan posisi dan urutan di atas, ada yang mengatakan bahwa kita dibolehkan mendahulukan *maqashid al-arba'ah* (jiwa, akal, keturunan dan harta)

atas memelihara agama. Alasannya adalah bahwa pada kenyataannya umat Islam dibolehkan mendahulukan maslahat memelihara jiwa dengan adanya keringanan shalat bagi orang sakit atau musafir, dan mendahulukan menunaikan puasa dan memelihara harta dengan meninggalkan shalat jum'at. Pendapat ini, sekalipun sulit mencari sanad untuk di-*nisbah*-kan kepada siapa, namun persoalan ini secara realitas banyak diterima oleh para ahli hukum. Memang ada yang memberikan sikap penolakan terhadap pemikiran ini, dengan alasan bahwa keringanan yang diberikan kepada orang sakit dan musafir, bukanlah *bab* mendahulukan memelihara jiwa atas agama, melainkan suatu *rukhshah* yang memang telah dijelaskan dalam *nash*.

a. Disebut *al-h*âjiyât : mengenai tingkatan *al-hajiyat* ini asy-Syatibi (1977. 2: 11):

الْحَاجِيَّاتُ: إِنَّهَا مُفْتَقِرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ التَّوْسِعَةُ وَرَفْعُ الضَّيْقِ الْمُؤَدِّيْ فِي الْغَالِبِ إِلَى الْحَرَجِ وَالْمَشَقَّةِ اللَّاحِقَةِ بِفَوْتِ الْمَطْلُوْبِ، فَإِذَا لَمْ تُرَاعَ دَخَلَ عَلَى الْمُكَلَّفِيْنَ عَلَى الْجُمْلَةِ الْحَرَجُ وَالْمَشَقَّةُ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الْفَسَادِ الْعَادِي الْمُتَوَقِّعِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ

Artinya: al-hajiyat adalah sesuatu yang dibutuhkan untuk keluasan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kepicikan dan keberatan yang muncul dengan hilangkanya yang dicari, apabila tidak dipelihara maka orang-orang mukallaf secara umum akan mengalami kesulitan dan keberatan, tetapi tidak sampai kepada kerusakan yang biasanya akan terjadi dalam kemaslahatan umum.

Al-Ghazali dalam *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (1970: 162) mengungkapkan:

مَا يَقَعُ فِى رُتْبَةِ الْحَاجِيَّاتِ مِنَ الْمَصَالِحِ وَالْمُنَاسَبَاتِ كَتَسْلِيْطِ الْوَلِيِّ عَلَى تَزْوِيْجِ الصَّغِيْرِ وَالصَّغِيْرَةِ فَذَالِكَ لَا ضَرُوْرَةَ إِلَيْهِ،لَكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ فِى أَقْتِنَاءِ الْمَصَالِحِ وَتَقْيِيْدِ الْإِكْفَاءِ خِيْفَةً مِنَ الْفَوَاتِ، وَاسْتِغْنَامًا لِلصَّلَاحِ الْمُنْتَظَرِ فِى الْمَأَلِ

Artinya: "Sesuatu yang terjadi dalam level maslahat dan munasabat hajiyat adalah seperti wewenang wali untuk menikahkan anak kecil baik laki-laki maupun perempuan, yang demikian itu bukanlah level dharurat. Tetapi, dibutuhkan dalam memenuhi kemaslahatan dan persyaratan sepadan itu karena takut kerusakan (rumah tangga), dan memandang baik menunggu rencana waktu."

Wahbah az-Zuhaili (1995: 221):

الْحَاجِيَّاتُ: وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا النَّاسُ لِلتَّيْسِيْرِ عَلَيْهِمْ وَدَفْعِ الْحَرَجِ عَنْهُمْ. وَإِذاَ فَقَدَتْ لَا يَخْتَلَّ نِظَامُ حَيَاتِهِمْ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِى الضَّرُوْرِيَّاتِ، وَلَكِنْ يَلْحَقُهُمُ الْحَرَجُ وَالْمَشَقَّةُ. وَقَدْ شُرِعَتْ فِى الْإِسْلَامِ أَحْكَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ فِى نِطَاقِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَالْعُقُوْبَاتِ بِقَصْدِ رَفْعِ الْحَرَجِ وَالتَّخْفِيْفِ عَنِ النَّاسِ

Artinya: "al-hajiyat: adalah kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk memudahkan mereka dan menolak kesempitan dari mereka. Apabila hajiyat ini lepas (hilang), niscaya tidak akan merusak sistem kehidupan, sebagaimana keadaannya dalam dharuriyat. Tetapi, mereka akan mengalami kesempitan dan kesulitan. Sesungguhnya dalam Islam disyari'atkan banyak hukum dalam pembicaraan ibadat, mu'amalat, 'uqubat, dengan tujuan unruk menghilangkan kesempitan, dan untuk meringankan manusia."

Dengan ungkapan sederhana, *hajiyat* adalah tingkat kemaslahatan yang sifatnya pelengkap

yang *dharuriyat*. Ini dibutuhkan untuk menghindari kesulitan dan kesusahan ((*raf'u al-mashaqqah wa al-haraj*) bagi kehidupan manusia. Tetapi, ada atau tidak terwujudnya kebutuhan ini, tidak merusak tatanan kehidupan normal.

Ada beberapa contoh tingkatan *hajiyat* ini yang dapat dikemukakan, antara lain, adalah:

1) Untuk memelihara agama, syariah mengatur *rukhsah* dalam shalat wajib (seperti: empat rakaat menjadi dua rakaat,), dan rukhshah bagi orang yang sedang puasa dan orang sakit untuk tidak berpuasa.

2) Untuk memelihara kehidupan, syariah membolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang enak dan bergizi; dan ia menyuruh kita untuk bergaul atau berinteraksi dengan masyarakat secara baik.

3) Untuk memelihara akal, syariah menyuruh kita menuntut ilmu pengetahuan.

4) Untuk memelihara keturunan, syariah mengatur mahar dan perceraian dalam perkawinan; dan ia membolehkan orang tua mengawinkan anaknya yang di bawah umur.

5) Untuk memelihara harta, syariah membolehkan berbagai macam transaksi ; ia membolehakn kita memiliki rumah bagus, pakaian bagus dan kenedaraan bagus.

b. Disebut *at-tahsîniyât*. Dalam menggambarkan tingkat *tahsiniyat* atau *takmiliyat* ini, asy-Syatibi (1977. 2: 11) mengungkapkan:

وَأَمَّاالتَّحْسِيْنِيَّاتُ: فَمَعْنَاهَا الْأَخْذُ بِمَا يَلِيْقُ مِنْ مَحَاسِنِ الْعَادَاتِ، وَتَجَنُّبُ الْأَحْوَالِ الْمُدَنَّسَاتِ الَّتِى تَأْنِفُهَا الْعُقُوْلُ الرَّاجِحَاتُ، ويجمع ذالك قسم مكارم الأخلاق

Artinya: Dan adapun at-tahsiniyat adalah mengambil sesuatu yang layak berupa adat-adat yang baik, dan menjauhkan segala sesuatu yang kotor yang ditolak oleh akal yang kuat (sehat), dan semua bagian itu terkumpul dalam akhlak-akhlak mulia.

Senada dengan pengertian di atas, al-Ghazali dalam *Syifa` al-Ghalil* (1970: 169) merumuskan:

التَّحْسِيْنِيَّاتُ هِيَ : مَا لَا يَرْجِعُ إِلَى ضَرُوْرَةٍ وَلَا إِلَى حَاجَةٍ، وَلَكِنْ يَقَعُ مَوْقِعَ التَّحْسِيْنِ وَالتَّزْيِيْنِ لِلْمَزَايَا وَالْمَرَاتِبِ، وَرِعَايَةَ أَحْسَنِ الْمَنَاهِجِ فِى الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، وَالْحَمْلَ عَلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِ الْعَادَاتِ

Artinya: "Tahsiniyat sesuatu yang tidak kembali kepada dharurat, tidak pula kepada hajat, tetapi terjadi pada bidang tahsin (usaha kebaikan) dan tazyin (hiasan) bagi keistimewaan dan tingkatan; dan memelihara cara-cara terbaik, dalam bidang ibadat dan mu'amalat, dan mengandung pengertian akhlak yang mulia dan adat yang baik."

Sementara itu, al-Juwaini dalam *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* (1999. 2: 924) mengungkapkan:

التَّحْسِيْنِيَّاتُ هِيَ : مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِضَرُوْرَةٍ حَاقَّةٍ، وَلَا حَاجَةٍ عَامَّةٍ، وَلَكِنَّهُ يَلُوْحُ فِيْهِ غَرْضٌ فِى جَلْبِ مَكْرَمَةٍ أَوْ نَفْيِ نَقِيْضٍ لَهَا،وَيَجُوْزُ أَنْ يُلْتَحَقَ بِهَذَا الْجِنْسِ طَهَارَةُ الْحَدَثِ وَإِزَالَةُ النَّجِسِ

Artinya: "at-tahsiniyat adalah sesuatu yang tidak berkaitan dengan hakikat dharurat atau hajat yang umum; tetapi tampak ada keperluan dalam mendatangkan mukramah (kemuliaan) atau menafikan lawannya. Dan boleh dihubungkan dengan jenis (kemaslahatan) ini adalah bersih dari hadats dan menghilangkan najis."

Dalam konteks ini, menarik dikemukakan pemikiran Imam az-Zarkasyi tentang substansi tingkatan *tahsiniyat* ini, yang disebutnya dengan istilah المنفعة dan الزينة.

أَمَّا الْمَنْفَعَةُ فَكَالَّذِي يَشْتَهِي خُبْزَ الْحِنْطَةِ وَلَحْمَ الْغَنَمِ وَالطَّعَامَ وَالدَّسَمَ، وَأَمَّا الزِّيْنَةُ فَكَالْمُشْتَهِي الْحَلْوَ الْمُتَّخَذَ مِنَ اللَّوْزِ وَالسُّكَّرِ، وَالثَّوْبَ الْمَنْسُوْجَ مِنْ حَرِيْرٍ وَكَتَانٍ

Artinya: "Adapun al-manfaah maka seperti orang yang menginginkan roti gandum, daging kambing, makanan danlemak bumbu; sementara az-zinah adalah seperti orang yang menginginkan manisan yang dibuat dari buah (Lauz) dan gula, dan pakaian yang ditenun dari bahan sutera dan catton.

Wahbah az-Zuhaili (1995: 222):

التَّحْسِيْنِيَّاتُ: وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِيْ تَقْتَضِيْهَا الْمُرُوْءَةُ، وَيُقْصَدُ بِهَا الْأَخْذُ بِمَحَاسِنِ الْعَادَاتِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ. وَإِذَا فَقَدَتْ لَا يَخْتَلُّ نِظَامُ الْحَيَاةِ كَمَا فِي الضَّرُوْرِيَّاتِ وَلَا يَنَالُهُمُ الْحَرَجَ كَمَا فِي الْحَاجِيَّاتِ، وَلَكِنْ تَصْبَحُ حَيَاتُهُمْ مُسْتَقْبَحَةً فِي تَقْدِيْرِ الْعُقَلَاءِ.

Artinya: "Tahsiniyat: adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang dituntut oleh muru`ah, dan yang dimaksudkan adalah

mengembail adat-adat yang baik dan akhlak yang mulia. Apabila ia lepas (hilang), niscaya tidak akan merusak sistem kehidupan, sebagaimana pada adh-dharuriyat, dan tidak akan mengalami kesempitan sebagaimana pada al-hajiyat, tetapi kehiduoannya menjadi tidak baik (jelek) dalam ukuran orang-orang yang berakal."

Dari beberapa ungkapan ahli di atas, maka penulis dapat menyimpulkan secara sederhana, bahwa tingkatan maslahat *tahsiniyat* ini, dalam bahasa ekonomi, adalah suatu kebutuhan mewah atau kepentingan yang terkait dengan upaya mewujudkan hal yang terbaik, dan dalam bahasa etika adalah menampilkan suatu kemuliaan atau kehormatan, yang berpegang kepada akhlak mulia dan sikap-prilaku yang baik (*at-tamassuk bi makârim al-akhlâq wa mah*âsin al-ʻâdât).

Ada beberapa contoh *tahsiniyat* yang dapat dikemukakan, antara lain, yaitu:

1) Untuk memelihara agama, syariah menyuruh kita menutup aurat di dalam dan di luar shalat; ia menyuruh kita membersihkan pakaian, badan dan tempat; kemudian ia membolehkan kita untuk berhias, terutama ketika akan ke masjid atau ke tempat-tempat pertemuan yang *mubah*.
2) Untuk memelihara kehidupan, syariah mengatur tradisi, kebiasaan dan cara makan dan minum.
3) Untuk memelihara akal, syariah menyuruh kita belajar rajin dan tekun, dan menyuruh kita mengembangkan ilmu pengetahuan; syariah menyarankan kita untuk tidak menghayalkan sesuatu yang negatif atau tidak bermanfaat,
4) Untuk memelihara keturunan, syariah mengatur *khitbah* (meminang seorang perempuan untuk dijadikan isteri) dan membolehakan resepsi pernikahan, resepsi musafir, dll.

5) Untuk memelihara harta, syariah memotivasi kita untuk mendonasikan harta yang halal; ia melarang kita tidak jujur dalam jual-beli dan melarang kita bersumpah palsu; syariah juga mmbolehkan kita memilki rumah mewah, pakaian, mesah dan kendaraan mewah.

Para pengkaji dan pemikir hukum Islam modern dan kontemporer, telah mengembangkan teori maqashid syariah, terutama tentang contoh-contoh dari lima prinsip yang dikemukakan oleh ulama-ulama *ushul al-fiqh* klasik. Hal ini dapat dilihat dalam uraian berikut:

***Hifzh ad-dîn* (memelihara agama)**

» Para ahli hukum Islam tradisional telah memberikan contoh memelihara agama (*hifzh a-din*) yang sangat penting, yaitu memelihara rukun iman yang enam, memelihara rukun Islam yang lima, berdakwah atau mengajarkan ajaran-ajaran Islam.

» Para sarjana dan ahli hukum Islam kontemprer telah memberikan contoh yang sangat kontektual dan situasional dalam memelihara agama (*hifzh ad-din*) ini, toleransi dan memberikan kebebasan beragama atau berkeyakinan kepada manusia. Argumen yang mereka kemukakan adalah firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 256, yang artinya: *"Tidak ada paksaan dalam agama."* Mereka tidak menonjolkan ayat tentang sanksi hukum bagi yang murtad (Audah, 2008: 22).

» Mereka juga mengembangkan konsep memelihara agama (*hifzh a-dîn*) dalam konteks kultural, yakni mengaitkan istilah *din* dengan *tamaddun,* yang artinya peradaban dan kultur sosial masyarakat (Al-Attas, 2001: 42-44). Atas dasar ini, maka memelihara peradaban dan kultur yang baik (*al-'urf ash-shahih*) berarti memelihara agama (*hifzh a-dîn*). Masih terkait dengan

memelihara agama adalah dengan memelihara sikap dan karakter yang baik, seperti kejujuran, ketukusan, amanah, bersikap baik, tepat waktu, dan lain sebagainya.

***Hifzh an-nafs* (memelihara jiwa)**

» Para ulama dan ahli hukum tradisional telah memberikan contoh yang baik dan penting tentang pronsip memelihara jiwa (hifz an-nafs), yaitu mewujudkan atau mememnuhi kebutuhan-kebutuhan dasar (sembako), menikmati maknan, minuman an nutrisi yang enak, selama tidak membahaykan kesehatan.

» Sekarang ini, para sarjana dan ahli hukum Islam memberikan contoh memeihara jiwa (hifz an-nafs) sesuai dengan situasi kontekstual, umpamanya menjaga kesehatan, baik indovidu maupun sosial, tidak melakukan pembunuhan atau bunuh diri, tidak melakukan aborsi, tidak melakukan penganiayaan, tidak melakukan kekerasan dalam rumah tangga, dan menjaga hak-hak asasi manusia (human rights) (Audah, 2008: 22). Semua manusia adalah anak-cucu Adam, yang karenanya keberadaan mereka harus dilindungi.

***Hifzh al-'aql* (memelihara akal)**

» Para ulama dan ahli hukum tradisional juga telah memberikan contoh yang sangat penting untuk memelihara akal (hifz al-'aql), yaitu larangan bagi kaum musimin untuk mengkonsumsi khamar dan hal-hal yang memabukkan, seperti narkoba, narkotika, obat-obat terlarang, ganja, morfim, nikotin, dan lain sebagainya.

» Para sarjana dan pemikir mdern dan kontemporer telah berusaha mengembangkan perinsip memelihara akal (hifz al-'aql),dengan

mengimplementasikan ajaran Islam berupa budaya iqra`, yakni memberikan perhatian kepada aspeke pendidikan, reset, belajar dengan rajin.

» Sejauh itu, mereka juga mengembangkan contoh memelihara akal (hifz al-'aql) ini dengan contoh yang yang disesuaikan dengan perkembangan dewasa ini, yaitu pengembangan pemikiran ilmiah, melakukan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan, menghindari ketertinggalan mental, dan berusaha untuk tiak terjadi larinya para sarjana muslim yang kometen ke luar negeri, dan lain-lain (Audah, 2008: 22).

***Hifzh an-nasl* (memelihara keturunan)**

» Prinsip memelihara keturunan (*hifz an-nasl*) ini mengajarkan kepada kita untuk melaksanakan lembaga perkawinan, supaya kita memperoleh anak yang sah; dan memelihara keturunan juga dapat diimplementasikan kepada tidak dibenarkannya ber-*khalwat* antara seorang laki-laki dan perempuan.

» Dewasa ini, para sarjana Islam kontemporer telah mengembangkan prinsip memelihara keturunan (*hifz an-nasl*) ini ke arah teori keluarga yang harmonis. Mereka mengimplementasikannya kepada konsep keailan, kebebsan dan persamaan dalam keluarga dan masyarakat. Atas dasar ini, maka tiak dibenarkan adanya kekerasan dalam keluarga atau bersikap dengan kasar, baik perkataan maupun perbuatan, untuk mempertahankan kedamaian dalam keluarga dan masyarakat, termasuk hubungan suami dan isteri, orang tua dan anak-anak.

***Hifz al-mâl* (memelihara harta).**

» Prinsip memelihara harta (*hifzh al-mâl*) memerintahkan kita untuk berusaha memperoleh kekayaan atau harta yang halal dengan berbagai macam usaha dan transaksi. Sebaliknya, perinsip ini melarang kaum muslimin untuk melakukan pencurian, perampokan, pencucian uang, pemborosan dan korupsi.

» Termasuk bagian prinsip memelihara harta (hifzh al-*mal*)adalah memelihara khazanah intelektual melayu berupa buku-buku yang itulis dalam aksara melayu; memelihara masjid-masjid tua, makan atau pekuburan, nisan-nisan dan lain sebagainya.

» Para sarjana modern dan kontemporer telah mengembangkan prinsip memelihara harta (*hifzh al-mâl*) ini dengan mengimplementasikannya kepada perkembangan istilah ekonomi, seperti bantuan sosial, koperasi syariah, pertumbuhan uang, kesejahteraan masyarakat, dan usah meminimalisir perbedaan ekonomi antara *the have* dan *the have not,* golongan kaya dan miskin.

» Prinsip memelihara harta (*hifzh al-mâl*) ini juga mendorong kaum muslimin untuk memenuhi alat-alat dan infrasturktur yang memadai untuk melaksanakan berbagai program yang direncanaman, terutama di bidang pendidikan di semua level.

» Selanjutnya, prinsip memelihara harta (hifzh al-*mal*) *ini* ini, menurut Jaser Audah, memungkinkan pemanfaatan maqashid syariah untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, yang sangat dibutuhkan di kebanyakan negara yang mayoritas penduduknya adalah muslim (Audah, 2008: 23).

D. Kaidah-Kaidah Maqashid Yang Berkaitan dengan Penyempurna Tingkatan Maslahat

Kaidah Pertama:

كُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيْعَةِ فِى مَرَاتِبِهَا الثَّلَاثِ يَنْضَمُّ إِلَيْهِ مَا هُوَ كَالتَّتِمَّةِ وَالتَّكْمِلَةِ، بِحَيْثُ لَوْ فَرَضْنَا فَقْدَهُ لَمْ يُخِلَّ بِحِكْمَتِهَا الْأَصْلِيَّةِ

Artinya: "Setiap tingkatan dari maqashid syariah dalam tiga tingkatannya, menempel kepadanya apa yang disebut sebagai tatimmah dan takmilah, dimana kalau kita andaikan ia hilang, maka tidak akan merusak hikmah asli."(Asy-Syatibi, 1977. 2: 12)

Kaidah maqashid di atas menjelaskan bahwa bagi masing-masing tiga tingkatan maqashid syariah, berupa kemaslahatan itu *dharuriah, hajiyah* dan *tahsiniyah*, ada pelengkap-pelengkapknya. Mengenai hal ini dapat kita perhatikan uraian sebagai berikut:

1. Pelengkap maslahat tingkat *dharuriyat*), umpamanya adalah sebagai berikut:

    a. Untuk pelengkap *hifzh ad-din* (memelihara agama) umpamanya, ketika syariah menetapkan kewajiban shalat lima kali sehari-semalam, maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan âdzân, *iqâmat*, dan dilakukan dengan ber-*jamâ'ah*, bukan sendiri-sendiri. Hal ini bertujuan untuk menyiarkan *syi'ar-syi'ar* Islam.

    b. Untuk pelengkap *hifzh an-nafs* (memelihara jiwa) umpamanya, ketika syariah menetapkan sanksi *qisâs* bagi pelaku pembunuhan atau pelukaan, maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan persamaan dalam pelaksanaan *qishsash* tersebut (*bi al-mitsl*) dan dengan beberapa persyaratan lain. Hal ini dimaksudkan adalah supaya tidak berefek kepada permusuhan baru dan pertumpahan darah yang lain, serta dendam berkepanjangan.

    c. Untuk pelengkap *hifzh an-nasal* atau *hifzh al-'irdh* (memelihara keturunan atau kehormatan), ketika syariah menetapkan keharaman melakukan *zina*,

maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan keharaman melihat perempuan *ajnabiyah*, tanpa ada alasan yang dibenarkan, juga diharamkan ber-*khalwat* dengan perempuan, sebagai tindakan pereventif supaya tidak terjadi perbuatan *zina*; mewajibkan sesuatu yang tanpanya, kewajiban tidak akan sempurna; mencegah semua persoalan mubah yang dapat membawa kepada sesuatu yang diharamkan, sebagai tindakan preventif dalam semua hukum.

d. Untuk pelengkap hifzh *al-'aql* (memelihara akal) umpamanya, ketika syariah melarang minum khamar, maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan keharaman meminum sedikir minuman khamar, karena akan mendorong atau memotivasi seseorang kepada perbuatan meminumnya yang banyak hingga yang memabukkan. Nabi mengatakan: *Mâ askara kathîruhu fa qalîluhu harâmun.*

2. Pelengkap maslahat tingkat *hajiyat* (*mukammil al-hajiyât*):

a. Untuk pelengkap *hifzh ad-din* (memelihara gama), ketika syariah menetapkan adanya *rukhshah* dalam shalat fardhu bagi orang musafir atau sakit, maka ia disempurkan atau dilengkapi dengan kebolehan men-*jama'* (menggabungkan) shalat-shalat tertentu, baik *jama' taqdîm* atau *jama' ta`khîr*), seperti: shalat *zhuhur* dan shalat *'asar*, atau shalat *maghrib* dan shalat *'ishâ`*.

b. Untuk pelengkap *hifzh an-nasl* atau *hifzh al-'irdh* (memelihara keturunan atau memelihara kehormatan), ketika syariah membolehkan mengawinkan anak sebelum baligh (*qabl al-bulûgh*), maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan persyaratan sepadan (*kufu`* atau *kafa`ah*) antara calon isteri dengan calon suami, dan dilakukan dengan mahar *mitsl,* yaitu haruslah mahar yang sesuai dengan kondisi keluarga calon isteri itu. Sekaitan dengan ini, az-Zuhaili mengatakan bahwa dibolehkannya

persyaratan sepadan (*kafa`ah*) antara suami-isteri untuk mewujudkan kecocokan dan keharmonisan antara keduanya; pernikahan itu hendakah dilakukan dengan mahar *mitsl* ketika dalam akad tidak disbutkan maharnya, untuk melanggengkan pernikahan.

c. Untuk pelengkap *hifzh a-nafs* (memelihara kehidupan), ketika syariah menetapkan kebolehan menikmati makanan yang enak dan bergizi; dan ia menyuruh kita untuk bergaul atau berinteraksi dengan masyarakat secara baik, maka disempurnakan atau dilengkapi dengan menjauhi sifat dengki, berbala bantah dan berselisih paham.

d. Untuk pelengkap *hifzh al-mal,* ketika syariah membolehkan berbagai macam transaksi, maka disempurnakan atau diloengkapi dengan larangan-larangan melakukan penipuan dan pembodohan, larangan jual-beli *ma'dum* (benda atau komoditinya belum ada), kecuali jual-beli *salam* and *istisnâ',* yang ciri-cirinya telah disepakati; kemudian dibolehkan jual-beli, sewa-menyewa, kerjasama dagang, dan sebagainya; kemudian dibolehkan *khiyar* dalam jual-beli; selanjutnya diharuskan memenuhi syarat-syarat yang ditntukan dalam akad dalam rangka memastikan dan menyempurnakan adanya kerelaan; tidak hanya itu juga ditetapkan adanya kesaksian, adanya *rahn*, dan adanya jaminan untuk memperkuat akad (utang-piutang).

3. Pelengkap maslahat tingkat *tahsiniyat*

a. Untuk pelengkap *hifzh ad-din,* ketika syariah menyuruh kita membersihkan pakaian, badan dan tempat, maka disempurnakan atau dilengkapi dengan adab-adab *qadha` hajat,* sunnat-sunnat bersuci, menghilangkan hadats. Demikian juga, ketika *sharî'ah* mengharuskan bersuci, maka ia disempurnakan atau dilengkapi dengan sunat bersuci dengan ber-*wudû`* atau mandi

(*al-ghusl*). Kemudin tidak dibolehkan membatalkan ibadah-ibadah yang telah dimulai dengan cara *syar'i.*

b. Untuk pelengkap *hifhz al-mal* (memelihara harta), ketika syariah memotivasi kita untuk mendonasikan harta yang halal, maka disempurnakan atau dilengkapi dengan berinfak atau bersedekah dengan hasil-hasil usaha-usaha yang baik dan halal, termasuk dalam memberi bantuan, maka ia disempurnakan dengan menyuruh kita mendonasikan harta yang halal, bukan yang haram; memilih yang utama (*afdhal*) dalam berkurban dan berakikah, bukan yang cacat pisik. Allah berfirman (Q. 2. Al-Baqarah: 267), yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, Padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji".

c. Untuk pelengkap *hifzh an-nafs,* ketika syariah mengatur tradisi, kebiasaan dan cara makan dan minum, maka disempurnakan atau dilengkapi dengan berprilaku baik dalam pergaulan.

Perlu dikemukakan, bahwa tingkatan-tingkatan maslahat dan pelengkap-pelengkapnya tersebut selalu berkembang, sesuai dengan perkembangan masyarakat.

Kaidah Kedua :

كُلُّ تَكْمِلَةٍ فَلَهَا – مِنْ حَيْثُ هِيَ تَكْمِلَةٌ – شَرْطٌ وَهُوَ أَنْ لَا يَعُوْدَ اعْتِبَارُهَا عَلَى الْأَصْلِ بِالْإِبْطَالِ

Artinya: "Setiap takmilah maka ia –dari segi takmilah –ada syarat, yaitu bahwa tidak boleh memeganginya dengan membatalkan yang asal." (Asy-Syatibi, 1977. 2: 13)

Kaidah maqashid di atas menjelaskan kepada kita bahwa di dalam setiap hukum pokok (hukum asal) itu ada penyempurna (*takmilah*). Tetapi, penyempurna tersebut tidaklah boleh dipegangi apabila dengan memeganginya maka hukum pokok akan terabaikan atau tidak dilakukan. Dengan ungkapan lain, penyempurna itu boleh diterapkan apabila tidak akan merusak hukum pokok*;* sebaliknya, kalau ia akan merusak hukum pokok, maka penyempurna tersebut hendaklah diabaikan. Dengan demikian, muatan kaidah di atas adalah memberikan penjelasan tentang cara menganalisis dan mencari solusi ketika dalam suatu persoalan hukum terdapat beberapa maslahat.

Oleh karena itu, untuk memahami makna kaidah maqashid ini, maka akan dikemukakan contoh-contoh kasus sebagai berikut:

1. Akad jual-beli dalam hukum pokok atau asalnya adalah bagian dari maslahat *dharuriyat*, demikian juga syarat-syarat yang berhubungan dengannya, seperti mencegah dari jual-beli yang barangnya belum ada kepastian atau kurang jelas (*gharar*) atau bendanya tidak diketahui (*al-jahalah*). Seandainya persyaratan semacam ini dipegangi dengan cara kaku dalam setiap transakai jual-beli maka manusia akan mengalami kesulitan yang serius. Umpamanya, jual-beli sesuatu yang isinya tersembunyi di dalam kulit, seperti *al-jauz* (buah yang berkulit keras), *al-lauz* (buah yang berkulit), *al-fastaq* (kacang tanah), *al-hinthah* (gandum yang ada di tangkainya), *al-aruz* (padai = beras), *as-simsim* (biji-bijian), *al-biththih* (apel), *ar-rumman* (delima), dan lain-lain, dari barang-barang yang termasuk dalam kategori cenderung tidak diketahui dan tidak jelas secara pasti. Oleh karena itu, *al-jahalah wa al-gharar al-*

yasir (barang tidak diketahui secara pasti dan cenerung lebih atau kurang) tidaklah menjadi halangan dalam melakukan transaksi jual-beli.

2. Persyaratan adanya wujud benda dalam transakasi jual-beli, yang termasuk bagian penyempurna (*bab takmiliyat*), yakni untuk memungkinkan jual-beli benda-benda tanpa ada kesulitan. Apabila penyempurna ini dipegangi secara ketat dalam setiap transaksi jual-beli, maka akan membawa kepada tidak dibenarkannya jual-beli *salam* dan jual-beli *istishna'*. Karena, barang yang menjadi objek jual-beli tidak ada di tempat ketika ditetapkan akad. Atas dasar in, maka jual-beli online mendapat pijakan yang jelas. Demikian juga akan membawa kepada menetapkan masalah sewa-menyewa (*bab al-ijarah*), karena manfaat-manfaat tidak tergambar atau tidak terlihat di hadapannya. Maka mengutamakan syarat penyempurna (*asy-syarth al-mukammil*) dan memeganginya secara ketat dalam *mu'amalat* ini akan membawa kepada pengguguran prinsip-prinsip *dharuriyat* dan *hajiyat*, padahal hikmah disyariatkan penyemurna adalah untuk menyempurnakan yang disempurnakan. Dalam kondisi semacam ini, kita tidak boleh menggugurkan yang disempurnakan, yakni harus kembali kepada hal yang prinsip, yaitu boleh melakukan transaksi walaupun bendanya tidak terlihat atau bendanya belum ada, sekalipun tidak sempurna.

3. Masalah jihad (berjuang) bersama pemimpin-pemimpin yang zhalim. Persyaratan keadilan imam (pemimpin) adalah syarat penyempurna bagi jihad, untuk *li i'la`i kalimah Allah* (meninggikan atau menegakkan kalimat Allah) dan menyebarkan agamanya. Apabila dengan syarat adil ini akan berakibat mengabaikan prinsip jihad, padahal umat membutuhkannya, umpamanya untuk membebaskan wilayahnya atau menolak serangan musuh, maka mengabaikan syarat ini, dan mempertahankan prinsip jihad hendaklah dilakukan. Sebab, penyempurna apabila bertentangan dengan prinsip yakni yang

disempurnakan, maka penyempurna itu haruslah dihilangkan atau diabaikan.

4. Masalah ketetapan syarat-syarat sah shalat, seperti menghadap kiblat, menutup aurat, suci tempat dan pakaian. Apabila dengan memegangi syarat-syarat semacam ini secara kekeh akan membawa kepada hilangnya rukun shalat secara umum, yakni ada uzur bagi seorang *mushalli* untuk menghadap kiblat atau ada halangan untuk menutup aurat, atau ada uzur untuk sucinya pakaian, maka dalam situasi ini tidak boleh dikatakan (ditetapkan) bahwa kewajiban shalat itu gugur karena tidak memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan itu. Namun dikatakan (ditetapkan) bahwa syarat-syarat itu pada pokok atau asalnya tidaklah perlu diperhitungkan, apabila dengan memperhitungkannya akan melepaskan atau mengabaikan yang asal (yakni shalat). Ringkasnya, tanpa adanya syarat-syarat semacam itu, maka shalat tetap wajib dilaksanakan, sesuai dengan kemampuan dan situasi yang dihadapi.

E. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang Hubungan Tiga Tingkatan Maslahat

Kaidah Pertama:

إِنَّ الضَّرُوْرِيَّ أَصْلٌ لِمَا سِوَاهُ مِنَ الْحَاجِيْ وَالتَّحْسِيْنِيْ

Artinya: "Sesungguhnya tingkat dharuri adalah asal bagi haji dan tahsini".

Kaidah maqashid ini mengungkapkan tentang posisi dan derajat maslahat *dharuriyah* dibandingkan posisi maslahat *hajiyah* dan *tahsiniyah*. Maslahat *dharuriyah* tersebut menjadi sandaran pokok atau dasar dari dua maslahat lainnya, yaitu *hajiyah dan tahsiniyah*. Sebab itu, kalau terjadi pertentangan antara maslahat *dharuriyah* dengan maslahat *hajiyah* dan *tahsiniyah*, maka yang diutamakan adalah maslahat *dharuriyah* yang bermuatan lima prinsip, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturuan dan harta. Seandainya rusak maslahat yang

dharuriyah ini, maka akan rusak maslahat yang *hajiyah* dan *tahsiniyah*; sebaliknya kalau rusak maslahat yang *hajiyah* atau *tahsiniyah* maka tidak akan rusak maslahat yang *dharuriyah*.

Sekaitan dengan kaidah maqashid di atas, Imam asy-Syatibi mengatakan bahwa seandainya tidak ada agama, niscaya tidak ada balasan pahala yang diharapkan; seandainya tidak ada jiwa niscaya tidak ada manusia yang akan memeluk agama; seandainya tidak ada akal, niscaya akan hilang orang yang beragama; seandainya tidak ada keturunan niscaya tidak akan ada yang tersisa di dunia, dan seandainya tidak ada harta niscaya tidak akan ada kehidupan. Ringkasnya, kalau tidak ada *adh-dhaririyat al-khamas* ini, maka akan hilangnya kemaslahatan dunia dan akhirat. Sebab itu, maka maslahat *dharuriyat* dengan lima prinsip di atas dianggap sebagai dasar bagi maslahat yang *hajiyat* dan maslahat yang *tahsiniyat* (al-Syatibi, 1977. 2: 17).

Keberadaan maslahat *hajiyat* adalah penyempurna bagi maslahat yang *dharuriyat*. Ia berfungsi untuk menguatkan maslahat yang ditegakkan maslahat *dharuriyat*, sehingga maslahat *dharuriyat* itu tidak boleh hilang dengan hilangnya maslahat yang *hajiyat* atau *tahsiniyat*. Hanya saja, ada kemungkinan bahwa maslahat *dharuriyat* itu tidak sempurna, kalau tidak ditopang oleh maslahat yang *hajiyat* atau *tahsiniyat*. Dengan demikian, dapat dipahami tentang relasi atau hubungan antara maslahat *dharuriyat* dan maslahat *hajiyat* ini dipandang dari aspek hukum yang dilakukan oleh orang-orang *mukallaf*.

Untuk lebih memahami relasi atau hubungan tersebut, marilah kita beri contoh sederhana sebagai berikut: Adanya hukum *rukhshah* (keringanan dalam melaksanakan kewajiban) bagi orang sakit, umpamanya dengan melaksanakan shalat duduk ketika tidak mampu berdiri atau shalat berbaring ketika tidak mampu duduk, sesuai dengan kondisinya. Kemudian adanya *rukhshah* dengan diberikan kemudahan atas orang musafir untuk meninggalkan puasa selama dalam perjalanan; demikian juga *rukhshah* dengan kebolehan men-*jama'* dan atau meng-*qashar* shalat selama dalam perjalanan

tersebut. Dengan demikian, tingkatan maslahat yang *hajiyat* ini sebenarnya bertujuan untuk menghilangkan kesempitan dan kesulitan bagi orang-orang *mukallaf*, yang sesungguhnya masih tetap masuk dalam wilayah memelihara *adh-dharuriyat*, yakni seorang *mukallaf* itu masih tetap memelihara maslahat yang *dharuriyat* berupa memelihara agama dan memelihara jiwa, tetapi pelaksanaannya disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang sedang dihadapinya.

Demikian juga maslahat tingkatan *tahsiniyat*, yang hukum-hukumnya berlaku sekitar makna mengambil sesuatu yang layak dalam bentuk adat istiadat yang baik dan menjauhkan hal-hal yang kotor atau keji. Maka posisi maslahat yang *tahsiniyat* ini adalah juga penyempurna maslahat *hajiyat* dan maslahat *dharuriyat*, yakni tetap memelihara kehidupan –individual dan sosial- orang-orang *mukallaf* setelah melakukan maslahat yang *tahsiniyat*; dan sejauh itu merealisasikan kemudahan untuk melakukan hal-hal yang bersifat perhiasan dan hal-hal yang bagus dalam bentuk maslahat yang *tahsiniyat*, yakni tetap melakukan dan memelihara maslahat yang *hajiyat* dan maslahat *dharuriyat*, dengan menambahkan pemeliharaan dan kesempurnaan.

Untuk lebih memahami konsep di atas, dapat dikemukakan sebagai berikut: Memelihara aurat, sekalipun menurut ulama *ushul al-fiqh* termasuk bagian maslahat *tahsiniyat* (bukan masuk dalam kategori maslahat yang *dharuriyat*, dan bukan juga maslahat yang *hajiyat*), hakikatnya tetap kembali kepada maslahat *dharuriyat*, dengan penguatan tambahan dalam pemeliharaan maslahat *dharuriyat* tersebut. Sebab, membuka aurat itu mengundang atau mendorong kepada rusaknya kehormatan dan keturunan (*an-nasl*) yang menjadi bagian dari maslahat *dharuriyat*, dan merusak keturunan itu adalah beban psiklogis yang mendorong kepada rusaknya jiwa (*an-nafs*). Karena itu, ajakan dan ajaran memelihara aurat dengan cara menutupnya sesungguhnya juga usaha memelihara maslahat *dharuriyat*. Sebab itu, kata Imam asy-Syatibi bahwa maslahat *tahsiniyat* itu sebenarnya cabang bagi prinsip memelihara maslahat *dharuriyat*. Dalam ungkapan ringkasnya, Imam

asy-Syatibi (1977. 2: 18) mengungkapkan bahwa maslahat *tahsiniyat* itu menyempurnakan maslahat *hajiyat*, dan maslahat *hajiyat* itu menyempurnakan maslahat *dharuriyat*.

Untuk lebih memahami kandungan kaidah maqashid di atas, diberikan beberapa contoh sebagai berikut:

1. Ada pernyataan ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah tentang kebolehan berobat dengan benda-benda najis, apabila orang yang sakit itu tidak mendapatkan benda suci yang menjadi pengganti benda obat yang najis itu (Al-Amidi, 1982. 4: 275). Alsannya, adalah karena meninggalkan penggunakaan benda najis termasuk maslahah *tahsiniyat*, sedangkan memelihara kesehatan yang dalam konteks ini mewujudkan kesembuhan seseorang yang sakit dan merealisir keselamatannya dari ancaman kematian atasu sakit terus-memenurus termasuk bagian dari maslahat *dharuriyat*, atau minmal maslahat *hajiyat*. Sebab itu, maslahat *dharuriyat* ini harusah diutamakan dari maslahat *tahsiniyat*. Sekaitan dengan ini, al-'Izz ibn Abdis Salam menyetujui pandangan ini, dengan alasan "karena memelihara jiwa adalah kemaslahatan yang lebih sempurna atau lebih utama daripada menjauhi atau meninggalkan benda-benda najis (Abdis Salam, t.t. 1: 81).
2. Ada kesepakatan para ahli hukum fiqih tentang kebolehan dokter melihat aurat dan menyentuhnya untuk melakukan pengobatan (Ibn Qudamah, t.t. 7: 459). Alasannya adalah dengan membandingkan antara mafsadat (yang muncul dari membuka aurat, dalam kaitannya dengan derajat maslahat yang *tahsiniyat*), dan mafsadat (yang muncul dari tidaknya melakukan pengobatan, dan mengaitkannya dengan maslahat yang *dharuriyat*). Seperti diketahui, bahwa dalam konteks ini, seroang dokter tersebut melihat aurat pasien adalah untuk memelihara jiwa, sedangkan kalau tidak berobat dengan alasan dokter tidak boleh melihat aurat pasien akan berdampak kepada kepada kesulitan berupa sakit terus-menerus atau bahkan meninggal. Dalam menghadapi situasi semacam ini, maslahat *dharuriyat* dan maslahat *hajiyat* haruslah

didahulukan atas maslahat *tahsiniyat*. Dalam kaidah fiqih hal ini dapat dimasukkan dalam kategori *darurat* atau minimal *hajat*. Dalam kaidah fiqih disebutkan:

اَلضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ

Artinya: "Keadaan darurat membolehkan yang dilarang."
Dan juga disebutkan kaidah fiqih:

اَلْحَاجَةُ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ

Artinya: "Hajat itu diposisikan pada posisi darurat."

3. Ada kasus yang dihadapi oleh anak-anak kaum muslimin di sebagian negara tertentu, yang mewajibkan nama dengan nama-nama yang sesuai dengan keyakinan mereka. Kalau tidak, maka anak-anak muslim tersebut, tidak dibolehkan melakukan registrasi untuk memasuki suatu lembaga pendidikan atau lembaga-lembaga kesehatan negara. Dalam menghadapi masalah ini dapat kita kembalikan kepada teori maslahat *tahsiniyat*, yaitu bahwa nama seseorang dengan nama-nama Islam termasuk dalam kategori *tahsiniyat,* pendidikan dan kesehatan adalah masuk kategori *dharuriyat* atau paling tidak *hajiyat*. Sebab kalau diperhatikan dan dicermati secara jeli, bahwa masalah nama tersebut tidaklah termasuk dalam kategori *dharuriyat* atau *hajiyat*, melainkan masuk kategori *tahsiniyat,* yakni hanya perkara yang terkait dengan akhlak mulia dan tradisi yang baik (*makarim al-akhlaq wa mahasn al-'adat*).

   Dalam analisis lebih mendalam, bahwa pemberian nama dengan nama-nama Islami itu termasuk bagian dari maslahat *tahsiniyat*, sedangkan yang *tahsiniyat* bahkan *hajiyat* ditolak di suatu wilayah tertentu. Penolakan tersebut umpamamnya, untuk melakukan registrasi dalam rangka mendapatkan hak kewarga-negaraan, hak belajar-mengajar, hak berobat, hak bertempat tinggal, maka dalam situasi dan kondisi semacam ini, orang tua

dibolehkan memberi nama anak-anaknya dengan nama-nama non-muslim. Di samping itu, sesungguhnya ada solusi lain yang dapat dilakukan, yaitu dengan memilih nama-nama yang netral atau *musytarak* (nama yang bersifat umum), seperti Dawud, Ishaq, Nuh, dan lain-lain. Tetapi, kalau memang tidak memungkinkan juga, *'ala sabil al-ikrah* (karena keterpaksaan) maka anak-anak boleh diberi nama dengan nama-nama non-muslim, dan dalam konteks maqashid syariah, langkah semacam ini diambil adalah dalam rangka menerapkan prinsip maslalah yang berkategori *tahsniyat*.

4. Di sebagian besar wilayah negara tertentu, ada persoalan besar bagi kaum muslimin terkait penguburan orang yang telah meninggal dunia. Persoalannya adalah bahwa pada prinsipnya orang muslim tidak dibolehkan mengubur mayat keluarganya di luar pekuburan yang telah disediakan, yang dalam hal ini tidak ditemukan (tidak disediakan) tempat pekuburan khusus untuk kaum muslimin. Dalam masalah ini kaum muslimin di sana menghadapi dua kemafsadatan, yaitu mafsadat *tanajjum* (menduga-duga boleh atau tidak) menguburkan seorang muslim di perkuburan non-muslim, dan mafsadat lain adalah tidak menguburkan mayat seorang muslim yang meninggal itu, padahal menghormati mayat itu, termasuk menguburkan dan melindungi jasadnya adalah sangat penting atau wajib. Sejauh itu, memelihara kehormatan manusia adalah bagian dari maslahat *hajiyat*.

   Dalam hal ini, maslahat *hajiyat* ini bertentangan dengan maslahat *tahsiniyat* yang berkaitan dengan akhlak mulia, yaitu mengubur mayat di pekuburan kaum muslimin. Padahal, kondisinya tidak mungkin maslahat *tahsiniyat* ini dapat dilakukan kecuali dengan mengorbankan maslahat *hajiyat*, maka didahulukan maslahat *hajiyat*, yakni dibolehkan menguburkan mayat muslim di perkuburan non-muslim, selama penguburan di pekuburan kaum muslimin tidak dapat dilakukan. Yang demikian itu, karena mafsadat yang tampak pada ketika menguburkan mayat

muslim di pekuburan non-muslim lebih kecil daripada membiarkan mayat tersebut tidak dikuburkan sama sekali.

5. Dalam bidang ekonomi, dapat kita contohkan tentang hal yang berkaitan dengan produksi. Berdasarkan kaidah di atas, maka dipahami bahwa memproduksi di bidang-bidang *dharuriyat* haruslah didahulukan dari bidang-bidang *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Kalau kebutuhan *hajiyat* dan atau *tahsiniyat* yang lebih didahulukan, maka akan terjadi kekacauan dalam tatanan sosial ekonomi masyarakat. Umamanya, memproduksi bahan-bahan makanan pokok haruslah didahulukan dari memproduksi kendaraan-kendaraan, jika tidak maka akan mendatangkan kemafsadatan kepada masyarakat.

   Sekaitan dengan hal di atas, dalam pandangan Imam al-Ghazali, produksi barang atau komoditi yang menjadi kebutuhan dasar adalah kewajiban sosial atau *fardhu kifayah.* Dalam hal ini, negara wajib bertanggungjawab dalam menjamin kecukupan barang-barang kebutuhan pokok. Sebab, ketidakcukupan barang-barang kebutuhan pokok akan cenderung menciptakan kondisi bahaya dalam masyarakat (Karim, 2011: 102).

Kaidah Kedua:

إِنَّ اخْتِلَالَ الضَّرُوْرِيْ يَلْزَمُ عَنْهُ اخْتِلَالُ الْبَاقِيَيْنِ بِالْإِطْلَاقِ

Artinya: "Sesungguhnya rusak tingkat dharuri mengharuskan rusak pula tingkat dua sisanya (haji dan tahsini) secara mutlak."

Kaidah maqashid ini mengungkap bahwa kalau rusak maslahat *dharuriyat,* maka dapat berakibat kepada rusaknya maslahat *hajiyat* dan maslahat *tahsiniyat*. Sebagai contoh, manakala ada seseorang yang pinsan atau orang yang haidh, gugurlah kewajiban shalat (yang merupakan bagian dari maslahat *dharuriyat*), seiring dengan ini maka gugur pula hukum

bacaan, takbir, jama'ah, suci dari hadats, dan lain-lain. Kasus-kasus ini merupakan contoh dari kaidah maqashid di atas, yang menyatakan bahwa rusaknya maslahat *dharuriyat*, akan berakibat rusaknya dua sisanya (maslahat *hajiyat* dan maslahat *tahsiniyat*).

Ada lagi contoh yang dapat dikemukakan, adalah sebagai berikut:

1. Apabila akad jual-beli itu sudah tidak ada, yang merupakan bagian dari maslahat *dharuriyat* (yakni *hifzh al-mal*), maka dengan tidak adanya lagi akad jual-beli, tidaklah perlu lagi mempertimbangkan sfat-sifat penyempurnanya, berupa meniadakan unsur tidak tahu (*al-jahalah*) atau unsur ketidak-jelasan (*al-gharar*).
2. Apabila telah hilang sanksi pidana *qishash,* maka tidak mungkin lagi mempertimbangkan kesetimpalan dalam sanksi hukumnya, karena kesetimpalan atau keseimbangan itu adalah sifat-sifat pelengkap dari *qishash.*

Kalau kita mencoba menganalisis lebih mendalam, contoh-contoh di atas perlu lebih dicermati lagi. Sebab, persoalan *al-jahalah* (ketidaktahuan) atau *al-gharar* (unsur ketidakjelasan) dalam jual beli sebenarnya bukanlah masuk kategori *al-hajiyat* dan *at-tahsniyat*, melainkan termasuk kategori *mukammilat adh-dharuriyat* dari prinsip *hifzh al-mal*. Demikian pula pertimbangan kesetimpalan dalam *qishash* sebenarnya bukanlah masuk kategori *hajiyat* atau *tahsiniyat*, melainkan bagian dari *mukammilat adh-dharuriyat,* di dalam prinsp *hifzh an-nafs.* Hal yang sama pada bersuci dan takbir, semuanya bukanlah perkara *al-hajiyat* atau *at-tahsniyat*, melainkan termasuk *mukammilat* bagi shalat, yang merupakan *mukammilat adh-dharuriyat* dalam prinsip *hifzh ad-din*. Kendatipun demikian, secara umum, memang perkara-perkara *hajiyat* dan *tahsiniyat* adalah masuk dalam kategori *mukammilat adh-dharuriyat*.

Contoh lain, yang tampaknya lebih konkrit dan mengena dengan kaidah maqashid di atas adalah sebagai berikut:

1. Seandainya gugur kewajiban shalat dari seorang *mukallaf,* karena ia sedang *haidh* umpamanya, maka gugur pula semua *mukammil* (penyempurna) shalat itu, baik sifatnya *hajiyat*, seperti *qashar, jama'* kalau ia sedang dalam perjalanan (*as-safar*), atau sifatnya *tahsiniyat*, seperti bersuci dan menutup aurat.
2. Seandaianya prinsip jual-beli telah gugur, yang merupakan kategori *adh-dharuriyat*, niscaya gugur pula *mu'amalat* yang *hajiyat*, seperti *salam, qiradh, istishna'* dan lain-lain.

Kaidah Ketiga:

لَايَلْزَمُ مِنِ اخْتِلَالِ الْحَاجِيْ وَالتَّحْسِيْنِيْ اِخْتِلَالُ الضَّرُوْرِيْ

Artinya: "*Rusak tingkat haji dan tahsini tidaklah harus merusak tingkat dharuri."*

Kaidah maqashid ini memperkuat substansi kaidah maqashid sebelumnya, menunjukkan posisi *hajiyat* dan *tahsiniyat* yang lebih rendah dari posisi *dharuriyat*. Karena rusaknya atau gugurnya *adh-dharuriyat* akan membawa kepada gugur atu rusaknya *al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat*; sebaliknya gugur atau rusaknya *al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat* tidaklah akan menggugurkan atau merusak perkara *dharuriyat*.

Untuk lebih dapat memahaminya, marilah kita beri contoh sebagai berikut, yaitu:

1. Umpamanya dalam shalat tidak membaca dzikir, ayat, takbir atau ucapan-ucapan lain yang sifatnya *hajiyat* atau *tahsinyat*, tidaklah menggugurkan shalat tersebut; hanya saja pahala dan kesempurnaannya berkurang.
2. Umpamanya dalam jual-beli terdapat ketidaktahuan (*al-jahalah*) atau ada unsur ketidakjelasan (*al-gharar*) tidaklah meggugurkan atau membatalkan prinsip jual-beli, sebagaimana terlihat dalam jual-beli kayu (*al-khasyab*), pakaian (*ats-tsaub*), sesuatu yang dimakan (*al-mahsyu*), buah kelapa (*al-jauz*), buah-buahan (*al-lauz*), umbi-umbian, dan lain-lain.

Kaidah Keempat:

إِنَّهُ قَدْ يَلْزَمُ مِنِ اخْتِلَالِ التَّحْسِيْنِيْ بِإِطْلَاقٍ أَوْالْحَاجِيْ بِإِطْلَاقٍ،اِخْتِلَالُ الضَّرُوْرِيْ بِوَجْهٍ مَا

Artinya: "Sesungguhnya terkadang rusak tingkat dharuri dari satu sisi, dengan rusaknya tingkat tahsini atau tingkat haji secara mutlak."

Kaidah maqashid ini masih memperkuat persoalan hubungan tiga kategori maslahat (*dharuriyat, hajiyat* dan *tahsiniyat*) di atas, yang saling melengkapi dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, sebagai sasaran akhirnya. Kaidah maqashid ini juga menekankan arti penting *hajiyat* dan *tahsiniyat*, sekalipun posisinya lebih rendah dari derajat *dharuriyat*. Namun, kedua tingkatan (*hajiyat* dan *tahsiniyat*) tersebut wajib dipelihara dalam rangka memelihara *adh-dharuriyat*. Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa:

3. Manakala *hajiyat* dan *tahsiniyat* bagaikan pagar (*as-siyaj*) bagi *dharuriyat*, maka membatalkannya sama dengan membatalkan yang *dharuriyat*. Seandinya orang *mukallaf* tidak membaca penyempurna shalat, berupa bacaan surat, pembacaan dzikir-dzikir dan sunnah-sunnah lain, dengan membatasi pada yang *fardhu* saja, maka shalatnya itu tidaklah sempurna, bahkan hanya terkesan main-main saja. Demikian juga masalah-masalah penyempurna jual-beli, seperti menafikan *al-gharar* (ketidak-jelasan) dan *al-jahalah* (ketidaktahuan), tentu saja akan membuat jual-beli itu sempurna. Sebaliknya, kalau masih ada unsur *al-gharar* dan *al-jahalah*, maka jual-beli itu tidak sempurna (walaupun sah), karena ada unsur kezhaliman, sekalipun sah.
4. Sesungguhnya *hajiyat* dan *tahsiniyat* itu secara keseluruhannya akan berkembang, yang masing-masingnya menjadi satu kesatuan dengan *dharuriyat*. *Dharuriyat* akan semakin menjadi baik bagi orang *mukallaf*, manakala ketika melakukan *dharuriyat* tersebut juga

melibatkan *hajiyat* dan *tahsiniyat*, yang mencerminkan akhlak mulia.

5. Semua yang *hajiyat* dan *tahsiniyat* berfungsi sebagai pembantu (*khadim*), penyempurna dan pembagus bagi *dharuriyat*, baik mendahului, berbarangan maupun mengiring atau menyusul. Dengan ungkapan lain, ketiga hal tersebut berkait berkelindan, sulit dipisahkan. Umpamanya: Shalat yang didahului oleh bersuci menyadarkan akan bersiap-siap untuk menunaikan perbuatan besar; apabila ia menghadap kiblat menyadarkan akan ber-*tawajjuh* dengan menghadirkan pihak yang akan dihadapi; maka apabila menghadirkan niat beribadah membuahkan ketundukan dan ketenangan; kemudian masuk dalam shalat dengan tambahan membaca surah, *khidmah* untuk shalat *fardhu* atau membaca Al-Qur`an, karena semuanya adalah kalam Tuhan yang dituju; apabila ia bertakbir, bertasbih dan ber-*tasyahhud*, maka yang demikian itu semua menjagakan bagi hati dari kelalaian. Manakala sebelum shalat *fardhu* didahului shalat sunnat, maka yang demikian itu sama dengan gradual bagi si *mushalli* dan berusaha untuk berdoa menghadirkan hati; seandainya diikuti lagi dengan shalat sunnat maka ia menjadi media menghadirkan Tuhan dalam shalat *fardhu*. Penyempurna-penyempurna di sekitar yang *dharuriyat* ini adalah sebagai pembantu (*khadimah*) dan penguat keberadaannya. Dalam konteks ini, maka dipahami betapa pentingnya berbagai sunnat dalam shalat, sebelum dan sesudahnya.

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan bahwa *mubah* (kebolehan) umpamanya, walaupun sama posisinya antara tuntutan melakukan dan tuntutan meninggalkan, tetapi terkadang menjadi pembantu (*khadim*) bagi asal yang universal (*li ashl kulli*) atau menjadi penentang (*naqidh*) bagi asal yang universal (*li ashl kulli*) tersebut. Karena itu, kalau dipandang *mubah* sebagai pembantu (*khadim*) bagi asal yang universal, atau sebagai perusak (*hadim*) bagi asal yang universal tersebut, dapat menghasilkan berbagai macam hukum.

Umpamanya: Bersenang-senang dengan sesuatu yang baik-baik, berupa makan, minum, berkendaraan, berpakaian, maka semua itu secara (partikular) hukumnya adalah *mubah* (dibolehkan), yakni boleh saja bersenang menikmatinya. Tetapi, secara universal kita dapati bahwa hal-hal tersebut menjadi pembantu (*khadim*) bagi prinsip *dharuriyat*, yakni menegakkan kehidupan (yang merupakan *hifzh an-nafs*), sehingga hukumnya menjadi sunnat (*mandub*).

Demikian juga, bahwa makan, minum, hubungan suami-isteri, jual-beli, dan berbagai usaha dan perbuatan yang diizinkan, hukum asalnya adalah *mubah* (dibolehkan). Apabila seseorang melakukan hal-hal ini, maka hukumnya adalah *ja`iz* (boleh), sebagaimana ia boleh dan tidak tercela kalau ia meninggalkannya. Tetapi, seandainya semua orang telah meninggalkannya, maka ada potensi terabaikan hal yang *dharuriyat,* sehingga secara uiniversal maka hukum-hukum tersebut di atas beralih dari *mubah* menjadi wajib, mengingat keberadaan hal-hal tersebut adalah sebagai sebagai pembantu (*khadim*) bagi prinsip *dharuriyat*, yakni memelihara jiwa, memelihara harta dan memelihara keturunan (asy-Syatibi, 1977. 1: 131-132).

Contoh lain adalah tentang rekreasi, hiburan di taman-taman, tamasya, mendengarkan gemercik air terjun, dan mendengarkan nyanyian atau musik yang dibolehkan agama, bermain permainan yang dibolehkan agama, maka contoh-contoh ini hukum asalnya adalah *mubah* (dibolehkan) secara partikular, apabila dilakukan pada hari-hari tertentu, atau dalam situasi tertentu, maka tidak ada halangan, tidak dilarang. Tetapi, jika dilakukan terus-menerus (*dauman*) maka hukumnya makruh, dan pelakunya disebut kurang memanfatkan akal, menyalahi adat istiadat yang baik (*mahasin al-'adat*), dan berlebih-lebihan (*al-israf*) dalam melakukan yang *mubah* (asy-Syatibi, 1977. 1: 132).

Sesuatu yang dihukumkan *mubah* boleh jadi secara universal adalah wajib*,* dalam posisinya sebagai pembantu (*khadim*) bagi yang sunnat atau makruh itu. Contoh, *adzan* di masjid-masjid atau di mushalla-mushalla, memelihara shalat *jama'ah*,

mendirikan dua shalat idul fitri dan idul *adhha*, menunaikan 'umrah, menunaikan semua ibadah sunnat, dan *rawatib* (*qabliyah-ba'diyah*), maka secara partikular (satu persatunya), semua itu pada hukum asalnya adalah sunnat (*mandub*). Tetapi, secara universal, semua itu dapat menjadi wajib, yakni ketika hal-hal itu menjadi pembantu (*khadim*) bagi hal lain. Umpamanya, andaikan di suatu kota semua penduduk muslim telah meninggalkan semua yang sunnat-sunat itu, seperti tidak ada lagi *adzan,* tidak ada shalat ber-*jama'ah*, tidak ada shalat *'id* lagi, maka ada potensi merusak *syi'ar-syi'ar* agama, sebab semua hal-hal yang sunnat-sunnat tersebut bertujuan *li izhhar sya'air al-islam* (menyiarkan *syi'ar-syi'ar* Islam). Ringkasnya, kalau hal itu tidak dilakukan lagi berarti tidak memelihara agama (*hifzh ad-din*) (asy-Syatibi, 1977. 1: 133), karenanya secara universal hukum melakukan hal-hal di atas menjadi wajib.

Demikian juga sesuatu yang *makruh* hukumnya secara partikular, terkadang dapat menjadi terlarang (*mamnu'*) secara unversal, yakni ketika ia menjadi pembantu (*khadim*) bagi yang lain, umpamanya karena pada akhirnya ia beralih kepada pembatal atau penentang prinsip *dharuriyat*, seperti bermain catur (*syathranj*) tanpa bertaruh; mendengar nyanyian yang tidak disukai agama. Semua hal ini, apabila dilakukan tidak terus-menerus maka sifat *'adalah* (keadilan) seseorang tidak terciderai, sehingga hukumnya sekedar *makruh.* Tetapi, jika bermain catur dengan bertaruh, atau mendengar musik yang tidak disuaki agama dilakukan terus-menerus maka terciderailah sifat *'adalah* (keadailan) seseorang pelaku itu, sehingga hukumnya beralih dari hanya sekedar *makruh* kepada haram (asy-Syatibi, 1977. 1: 133).

Kaidah Kelima:

إِنَّهُ يَنْبَغِي الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْحَاجِي وَالتَّحْسِيْنِي لِلضَّرُوْرِيْ

Artinya: "Sesungguhnya pantas memelihara tingkat haji dan tahsini untuk tingkat dharuri.

Kaidah maqashid di atas memberikan penjelasan lebih lanjut dari kaidah maqashid sebelumnya, yaitu menjelaskan bahwa sepantasnyya kita memelihara kemaslahatan *haji* dan *tahsini* untuk menyempurnakan kemaslahatan *dharuriyat.* Kaidah ini sejalan dengan pemikiran kebanyakan ahli ilmu *ushul al-fiqh,* bahwa *al-mashlahah al-mursalah* tidak dapat diamalkan, kecuali apabila ia merupakan *dharuriyt qat'iyah kulliyah* (al-Mahshul, t.t. 6: 163; al-Amidi, 1983. 4: 160). Pandangan yang sama sebelumnya telah dikemukakan oleh Imam al-Ghazali, setelah ia menguraikan tentang tiga bagian maqshid. Ia mengungkapkan: *"Apabila engkau mengetahui tiga bagian maqashid ini, maka kita katakan: pada kenyatannya dalam tingkatan dua terakhir (hajiyat dan tahsiniyat) tidak boleh menetapkan hukum semata-mata dengan keduanya, jika tidak ditopang dengan penyaksian ashl* (al-Ghazali, t.t. 1: 291), yakni ada dalil yang menopangnya dari Al-Qur`an dan Sunnah.

Adapun yang dimaksudkan dengan *dharuriyah* di atas adalah kepentingan atau perkara yang masuk dalam *adh-dharuriyat al-khams*, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dan semua itu juga berlaku untuk memelihara kemaslahatan *hajiyah* atau *tahsiniyah*. Selanjutnya, yang dimaksudkan dengan *qath'iyah* adalah sesuatu yang memastikan dan mengikat adanya manfaat atau maslahat. Sedangkan *al-kulliyah* dimaksudkan adalah merata atau mencakup semua kaum muslimin. Apabila salah satu dari tiga hal (*dharuriyat, qath'iyat* dan *kulliyat*) tidak ada, maka tidaklah dapat dianggap maslahat, demikian menurut Imam al-Ghazali yang dipahami dari ungkapannya di atas.

Kembali kepada kaidah maqashid di atas, menurut Imam asy-Syatibi bahwa memelihara kemaslahatan *dharuriyat* tidak akan sempurna kecuali dengan memelihara kemaslahatan *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Rusak dua hal ini, pada akhirnya, akan dapat merusak kemaslahatan *dharuriyat* juga.

F. Bidang-Bidang Penalaran Dalam 'Illat-'Illat dan Hikmah-Hikmah Hukum

Kaidah Pertama:

الْأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُكَلَّفِ التَّوَقُّفُ دُوْنَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَعَانِي

Artinya: "Hukum asal dalam masalah ibadat di-nisbah-kan kepada orang mukallaf adalah tawaqquf (mengikuti petunjuk Tuhan dan Nabi), tanpa berpaling kepada makna-makna."

Kaidah maqashid di atas menjelaskan bahwa dalam masalah ibadah, orang-orang *mukallaf* hendaklah bersikap *tawaqquf,* yakni mengikuti apa yang disebutkan oleh Allah atau Rasul, tanpa perlu ada pertanyaan mengapa. Dengan demikian, hukum-hukum ibadat, seperti bersuci, shalat, puasa, zakat, haji dan lain-lain tema ibadah lainnya, tidaklah dapat dilogikakan apa makna partikularnya atau makna rinciannya. Orang-orang *mukallaf* memang tidak dituntut untuk mencari alasan-alasan pasti tentang mengapa ibadat itu demikian, melainkan hanya bersikap *tawaqquf*. Hanya saja tetap dibolehkan mencari hikmahnya.

Berdasarkan pemikiran di atas, umpamanya, maka kita tidak perlu dan memang tidak akan dapat menangkap alasan karena apa shalat itu terdiri dari 'perkataan-perkataan dan perbuatan-perbuatan tertentu, yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Kita tidak akan mampu mengetahui mengapa shalat yang diwajibkan itu jumlahnya telah ditentukan. Kita juga tidak akan mampu mendapatkan makna logis atau pengertian khusus dari berbagai macam unsur yang diperintahkan dalam ibadat shalat. Demikian juga tentang tempat-tempat yang diperintahkan berdzikir, dan tempat-tempat yang tidak diperintahkan berdzikir dalam ibadat shalat.

Demikian semua ibadat, seperti haji, puasa dan lain-lain. Hukum-hukum semacam ini bersifat *ta'abbudi,* yakni kita hanya diperintahkan untuk mematuhi apa yang diatur oleh Allah dan Rasul-Nya. Selanjutnya, dalam ibadah ini, orang-orang yang cerdas sekalipun tidak akan dapat menangkap makna rinciannya, kalau mereka lakukan biasanya akan menghasilkan pemikiran yang sesat dan tanpa arah, hal ini karena akal sendiri tidak akan mendapatkan maknanya. Asy-Syatibi mengatakan, bahwa dalam masalah ibadat wajib tunduk kepada aturan-

aturan yang telah dibatasi atau digariskan oleh *asy-Syari'* tanpa melampaui, menambah atau mengurangi, sebab ibadat-ibadat itu bersifat *tauqifiyah*, bukan *taufiqiyah* (asy-Syatibi, 1977. 2: 30).

Kalau selain ibadat, seperti akan dikemukakan lebih rinci dalam uaraian mendatang, maka bersikap *tawqifiyah* itu jarang terjadi. Imam al-Ghazali dalam *Syifa` al-Ghalil*, mengatakan bahwa apapun yang berkaitan dengan kemaslahatan hamba, berupa masalah *munakahat, mu'amalat, jinayat, dhamanat*, dan sebagainya, selain ibadat, maka *tahakkum* atau *tawaqquf* sangat jarang terjadi (al-Ghazali, t.t. : 203). Senada dengan ini, 'Izz ibn Abdis Salam mengatakan bahwa ibadat-ibadat dan ketentuan jelas umumnya bersifat *tahakkum* atau *tawaqquf,* sedangkan mengetahui maknanya adalah jarang sekali atau *nadir* ditermukan (al-'Izz ibn Abdis Salam, t.t. 1: 297).

Terkait dengan tema pembicaraan tentang ibadat, Imam al-Juwaini mendefinisikan ibadat dengan:

إِنَّ الْعِبَادَاتِ هِيَ: مَا لَا يَلُوْحُ فِيْهَا مَعْنًى مَخْصُوْصٍ، وَلَمْ تَكُنْ مَعْقُوْلَةَ الْمَعْنَى

Artinya: "Sesungguhnya ibadat itu adalah sesuatu yang di dalamnya tanpa. makna khusus, dan maknanya tersebut tidak dapat diakalkan (logikakan)."

Kendatipun demikian, terkadang hikmah ibadah yang bersifat umum dapat dikemukakan atau ditemukan. Umpamanya, hikmah shalat adalah untuk menenangkan hati dengan berbagai dzikir yang ada di dalamnya (*ithmi`nan al-qulub bi dzikrillah*) dan untuk terhindar dari perbuatan keji dan munkar. Selanjutnya, hikmah zakat adalah untuk membunuh sifat kikir, untuk menegakkan keadilan dan meminimalisir *gap* atau jarak antara orang kaya dan orang miskin. Selanjutnya, hikmah puasa adalah, selain untuk mecapai tingkat ketaqwaan kepada Allah, juga untuk memberikan pelajaran kepada kaum muslimin supaya merasakan penderitaan orang-orang miskin yang kekurangan makan dalam kehidupan sehari-hari. Ringkasnya, dalam masalah ibadat yang dapat dipahami dan

diprediksi oleh kaum muslimin, terutama para ulama, adalah hikmah-hikmah dari ibadat tersebut.

Kaidah Kedua:

الْأَصْلُ فِي الْعَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ اَلْإِلْتِفَاتُ إِلَى الْمَعَانِي

Artinya: "Hukum asal pada adat dan mu'amalat adalah berpaling kepada makna-makna."

Kaidah maqashid ini mengungkapkan bahwa di bidang adat dan mu'amalat kita diberi kesempatan untuk meneneliti dan membahas tentang makna-makna hukum dan tujuan-tujuan partikular atau rinciannya. Kaidah maqashid ini sesungguhnya didukung oleh berbagai argumen yang dapat dipertanggungjawabkan, baik menurut syara' atau secara akademik.

1. Berdasarkan penelitian terhadap hukum-hukum yang berkaitan dengan adat dan muamalat memberi arah atau petunjuk bahwa hukum-hukum tersebut bekisar kepada kemaslahatan hamba. Suatu persoalan, terkadang dilarang dalam satu situasi, tetapi dibolehkan dalam situasi yang lain karena ada kemaslahatan. Umpamanya, jual-beli dirham dengan beberapa dirham dengan tempo adalah dilarang dalam syariat, dan disyaratkan segera dilakukan serah-terima langsung atau kontan (*yadan bi yadin*); dan dibolehkan *qaradh* karena ada kemaslahatan bagi hamba, maka dibolehkannya *qaradh* ini adalah pengecualian dari hukum asal, dan karena untuk menghilangkan kesempitan dari mereka, seraya meringankan untuk kemaslahatan mereka. Contoh lain, adalah jual beli *rutab* (kurma basah) dan dengan *ba`is* (kurma kering) atau *tamar*, adalah dilarang karena ada unsur ketidak pastian atau ketidakjelasan (*gharar*) dan riba`, tanpa ada kemaslahatan. Tetapi, ia menjadi boleh apabila ada kemaslahatan yang lebih kuat, seperti jual-beli *'araya*.

Kata *'araya* adalah bentuk jama' dari kata *'ariyah,* yang hakikatnya diperselsihkan oleh para ulama. Sebagian mereka berpendapat, bahwa *'araya* adalah jual-beli *rutab* di batang kurma dengan kurma berdasarkan sukatan. Ada lagi yang berpendapat, bahwa yang disebut *'araya* adalah seseorang berjanji dengan orang lain membeli buah kurma dari pohon, kemudian matang sebelum ia menerimanya, bahwa memeberikanya tidak memungkinkan, maka seseorang itu keluar dari perjanjian itu. Ada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Sahal ibn Abi Khaimah, bahwa Rasul saw. telah melarang menjual buah yang belum matang, dan ia meringankan (membolehkan) dalam *'ariyah* bahwa ia dijual dengan kulitnya. (H.R. al-Bukhari, Muslim, abu Dawud, an-Nasa`i).

Contoh lain dari implementasi kaidah maqashid di atas, adalah tentang larangan memakan harta dengan cara batil, seperti disebutkan dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 188, yang berbunyi:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (188)

Artinya: "Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, Padahal kamu mengetahui".

Dari ayat di atas, jelas bahwa adanya larangan memakan harta orang lain dengan cara batil itu, karena untuk memelihara harta (*hifzh al-mal*, salah satu prinsip dalam *adh-dharuriyat al-khamas*), dan untuk menghindari persengketaan atau perselisihan antara anggota masyarakat. Kemudian adanya larangan bagi pembunuh untuk menerima hak warits, seperti disebutkan dalam hadis yang berbunyi:

لَايَرِثُ الْقَاتِلُ (رواه الترمذي وابن ماجه والدار قطني)

Artinya: "Pembunuh itu tidak berhak menerima warisan" (H.R. at-Turmudai, Ibn Majah dan ad-Dar Qutni).

Dari hadis ini dipahami bahwa siapa saja dari ahli waris yang membunuh orang yang akan diwarisinya itu, maka hak bagian warisannya adalah batal. Karena, harta warisan itu adalah nikmat Allah, dan nikmat itu tidak boleh didapatkan melalui kejahatan. Seandainya sanksi hukum semacam in tidak diterapkan, maka orang akan merasa bebas untuk segera mendapatkan harta warisan dengan cara melakukan kejahatan pembunuhan tersebut, sehingga akan rusaklah sistem keamanan keluarga khususnya dan masyarakat umumnya.

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وابن حبان)

Artinya: "Rasul saw telah melarang jual-beli yang mengandung unsur ketidakjelasan (gharar)." (H.R. Ahmad, Muslim, Abu Dawud an-Nasa`i).

Dari hadis ini segera dipahami bahwa adanya larangan jual-beli *gharar* (ada unsur ketidak-jelasan), karena di dalam jual-beli *gharar* itu adanya penghilangan hak orang lain dan ada unsur penipuan, dan akibatnya juga akan berpengaruh atau berakibat terhadap munculnya permusuhan dan persengketaan.

Demikian juga adanya hukum pengharaman *khamar* yang sifatnya memabukkan, seperti disabdakan oleh Rasul:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ (أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي)

Artinya: "Semua yang memabukkan adalah khamar." (H.R. Muslim, Abu Dawud, at-Turmudzi dan an-Nasa`i)

Hadis ini jelas sekali mengatakan bahwa semua yang memabukkan adalah *khamar*, yang diharamkan dalam

Islam. Sebab, keberadaan *khamar* akan membawa kepada kemafsadatan bagi masyarakat. Sebab itu, Allah telah mengharamkan *khamar*, melalui firman-Nya dalam Al-Qur`n surat al-Ma`idah ayat 91, yang berbunyi:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٩١)

Artinya: "Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)".

Dengan meminum *khamar*, maka seseorang akan mabuk dan dengan mabuk maka seseorang itu akan hilang akal. Padahal akal itu adalah tonggak kemanusiaan manusia, tambatan untuk dibebani hukum, dan segala sesuatu dalam masyarakat akan dapat diatur kalau dengan menggunakan akal.

Terlepas dari itu, beberapa *nash* yang telah dikemukakan di atas mengisyaratkan adanya kaitan hukum dengan akal manusia. Artinya, akal manusia benar-benar mendapat tempat untuk memahami makna yang dikandungnya, sehingga dapat diungkap unsur maslahat dan mafsadat dalam hukum yang dietapkan oleh *asy-Syari'* (Allah).

2. Adanya ketentuan *"berpaling kepada makna-makna"* atau *al-iltifat ila al-ma'ani*, adalah hal logis, karena dalam bidang adat dan muamalat ini akan selalu berkembang sesuai dengan perkembangan masa, tempat dan situasi, sedangkan aturan tersebut ditujukan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Sejauh itu, masalah ini juga harus mempertimbangkan unsur-unsur akhlak yang mulia (*makarim al-akhlaq*).

Catatan:

Kendatipun demikian, ada hukum-hukum adat dan mu'amalat ini yang tidak *al-iltifat ila al-ma'ani,* yakni tidak

dapat dilogikakan atau diakalkan, sehingga tidak diketahui makna-maknanya secara jelas, kecuali hikmahnya. Umpamanya, hitungan bulan dalam 'iddah perempuan baik 'iddah wafat atau 'iddah talak. Kemudian, batasan sepuluh orang miskin dalam *kaffarat* sumpah, memberi makan 60 orang miskin dalam *kaffarat* zhihar, mendera (memukul) penzina 100 kali pukulan, dan penuduh 80 ali pukulan, dan ketentuan *al-furudh al-muqaddarah* (ketentuan angka-angka yang pasti) dalam warisan. Hukum-hukum semacam ini, masuk dalam kategori muamalat, yang tidak dapat diketahui rincian makna yang terkandung di dalamnya. Kalaupun ditemukan maknanya, hanya bersifat umum saja. Umpamanya, dalam *al-furudh al-muqaddarah* (pembagian warisan yang jumlah telah ditentukan) karena berdasarkan kedekatan ahli waris dengan mayat; hikmah 'iddah adalah untuk membebaskan rahim, karena takut bercampurnya air mani, sanksi hukum pezina dan pemnuduh, karena untuk menghalangi dari perbuaran jahat. Rincian-rincian berbagai hikmah hukum ini, hanyalah berdasarkan perkiraan-perkiraan saja. Dengan demikian, sebagaimana dalam ibadat, hukum-hukum mu'amalat tersebut ada juga yang tidak dapat diketahui makna logisnya. Dalam hal ini, maka seorang mujtahid atau ahli hukum hendaklah bersikaf *at-ta'abbud, taslim, dan wuquf* terhadap ketentuan *nash-nash* (asy-Syatibi, 1977. 2 307).

Sekaitan dengan kaidah maqashid di atas, perlu dikemukakan bahwa pada prinsipnya di dalam hukum-hukum syara' yang dapat diakalkan maknanya (*ma'qulat al-ma'na*) itu tidaklah mengabaikan makna *ta'abbudi*. Sebab, dalam satu waktu hukum-hukum syara' itu adalah *ta'aqquli* dan sekaligus *ta'abbudi*, karena di satu sisi dapat dilogikakan tetapi di sisi lain harus *ta'abbudi* (mengikuti apa adanya). Hal ini sesuai dengan kaidah maqashid lain yang berbunyi:

الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ : وَإِنْ كَانَتْ مَعْقُوْلَةَ الْمَعْنَى، فَلَا بُدَّ مِنِ اعْتِبَارِ مَعْنَى التَّعَبُّدِفِيْهَا

Artinya: "Hukum-hukum syar'iyah itu, sekalipun ma'qulah al-ma'na, tidak dapat tidak dari mengakui adanya ta'abbud di dalamnya."

G. Kaidah-Kaidah Maqashid yang Mengharuskan Mujtahid Untuk Beralih Kepada Makna-Makna Hukum

Kaidah Pertama:

الْعَمَلُ بِالظَّوَاهِرِ عَلَى تَتَبُّعٍ وَتَغَالٍ، بَعِيْدٌ عَنْ مَقْصُوْدِ الشَّارِعِ، وَإِهْمَالُهَا إِسْرَافٌ أَيْضًا

Artinya: "Mengamalkan dengan yang zhahir-zhahir saja, berdasarkan penelitian dan penyelidikan, jauh dari maqsud ay-Syari', dan mengabaikannya juga berlebihan."(asy-Syatibi, 1977. 3: 154)

Kaidah maqashid ini mengungkapkan bahwa hukum-hukum syariat itu selalu bersamaan dengan penegakan masalahat. Kaidah ini mengharuskan seorang *mukallaf* meninggalkan kejumudan, yakni hanya berpegang kepada *nash-nash* secara zhahir, tanpa mempedulikan penelitian tentang makna-maknya, dan tanpa mendalami maksud-maksud dan tujuan-tujuannya. Karena, hukum-hukum syariat itu adalah media yang ditetapkan untuk merealisasi tujuan atau sasarannya, yaitu kemaslahatan, sehingga kita tidak boleh memisahkan media-media (hukum-hukum) dengan tujuan-tujuannya (maslahat).

Kendatipun demikian, kaidah ini juga menyuruh kita untuk tidak meninggalkan *lafazh-lafazh* dan *madlul-madlul* kebahasaannya yang segera dipahami dari ungkapannya. Dengan demikian, yang dituntut dari seorang seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam praktek ijtihadnya adalah hendaklah ia mengambil sikap tengah antara dua hal sebagai berikut, yaitu:

1. *I'tibar al-mabani*, yakni membertimbangkan bentuk-bentuk *lafazh* dan *madlul-madlul* kebahasaannya yang segera dipaham dari ungkapan-ungkapannya;

I'tibar al-ma'ani, yakni mempertimbangkan makna-maknanya. Seorang mujtahid atau ahli hukum Islam tidak boleh mengabaikan salah satunya, sehingga apabila hanya mempertimbangkan satu segi saja maka akan mengabaikan segi yang lain, ini tidak boleh terjadi dalam penetapan hukum Islam.

Imam asy-Syatibi mengatakan bahwa seorang mujtahid atau ahli hukum Islam wajib mempertimbangkan dua hal di atas secara berimbang dalam praktek memahami dan menerapkan *nash*. Syariat itu, tidaklah berlaku hanya dari salah satu aspek pertimbangan saja, dan inilah yang diakui oleh mayoritas ulama-ulama yang kompeten. Mereka ini berpegang teguh dengan kriteria yang dikenal dengan maqshid *asy-Syari'* tersebut (asy-Syatibi, 1977. 2: 393). Dengan demikian, baginya bahwa metode yang benar dalam berijtihad atau menetapkan hukum adalah bahwa seorang mujthaid atau ahli hukum Islam adalah dengan mempertimbangkan aspek kebahasaan dan aspek maqashid syariah.

Sebagai contoh adalah dalam memahami firman Allah dalam surat al-jumu'ah ayat 9, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٩)

Artinya: "Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui".

Ungkapan *"maka segeralah kamu mengingat Allah"* dimaksudkan adalah bahwa orang-orang *mukallaf* itu hendaklah melaksanakan shalat jum'at, bukan hanya perintah berusaha mengingat Allah saja. Kemudian dalam ungkapan

"*dan tinggalkanlah jual-beli"* dimaksdukan adalah orang-orang *mukallaf* bukan larangan jual-beli secara mutlak, sebagaimana larangan jual-beli *gharar* atau jual-beli riba', melainkan bahwa larangan itu bertujuan untuk memperkuat perintah supaya orang-orang *mukallaf* melaksanakan shalat jum'at.

Kalau kita kaitkan dengan metode-metode penetapan hukum yang berkembang, kaidah maqashid di atas mengungkapkan menawarkan metode moderasi atau sikap mengambil jalan tengah antara dua metode dalam *istinbath* hukum yang cenderung ekstrim. Secara garis besar metode-metode *istinbath* hukum itu adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Metode yang hanya menetapkan hukum berpegang kepada *zhahir-zhahir lafazh* saja, dan menganggapnya media satu-staunya untuk mengungkapkan tujuan-tujuan *asy-Syari'*, dan memisahkan antara hukum-hukum dan maksud-maksudnya serta *'illat-'illat*-nya. Bahkan ada di antara pendukung metode ini yang menafikan adanya *'illat* bagi suatu hukum. Sejauh itu, mereka memandang tidak baik terhadap setiap orang yang mengakui syariat itu *ma'qulatul mana* dan juga memandang negatif terhadap orang yang berpandangan bahwa bangunan syariat atas dasar *'illat* dan maslahat. Ibn Hazm azh-Zhahir umpamanya. Dalam kitab *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* dan *al-Muhalla,* ulama terkenal ini banyak memperhatikan atau menekankan hukum kepada zhahir lafazh, tanpa memperhatian dan mempertimbangkan makna-makna dan tujuan-tujuan universal pensyariatan.
2. Metode yang melampaui *zhahir-zhahir lafazh,* yakni cenderung mengabaikan dan menghilangkannya, dan mereka keluar dari *madlul-madlul lafazh* dasarnya, untuk selanjutnya memantapkan aspek makna sebagai satu-satunya yang dipegangi dalam meng-*istinbath*-kan hukum. Umpamanya, Imam Najm ad-din ath-Thufi, yang mengutamakan unsur maslahat dari *nash-nash*, terutama di bidang muamalat, yang diikuti oleh ulama modern, seperti Muhammad Abduh.

Kedua metode di atas adalah *ifrath* (melampaui batas dengan hanya memegangi aspek *zhahir lafazh* saja) dan *tafrith* (melampaui batas hanya dengan memegangi aspek makna saja). Sekaitan dengan hal ini, Ibn Qayyim mengungkapkan bahwa para pendukung *ra'yu* dan qiyas telah membawa atau memahami makna-makna *nash-nash* melampaui apa yang dibebankan oleh *asy-Syari'*. Dan para pendukung zhahir-zhahir lafazh membatasi makna-maknanya sesuai kehendak-Nya secara literlik (Ibn Qayyim, 1977. 1: 222).

1. Metode moderasi, yaitu memadukan antara dua metode di atas. Imam al-Qarafi (t.t. 1: 177) mengatakan bahwa seorang ahli hukum, selain memperhatikan *zhahir lafazh*, sangat penting memperhatikan makna-makna hukum, dan tidak jumud atau vakum, sebab jumud terhadap pemahaman *nash-nash* adalah sesat dalam agama, dan bodoh dengan tujuan-tujuan ulama dan kaum salaf terdahulu. Al-Bukhari (t.t. 1: 12), salah seorang ulama *ushul al-fiqh* beraliran Hanafiyah, mengatakan bahwa pengetahuan hukum-hukum menjadi sempuna dengan mengetahui makna-maknanya, dan yang dimaksud dengan makna-maknanya adalah makna-makna kebahasaannya, dan makna-makna *syar'iyah*-nya yang dinamakan *'illat-'illat*. Pandangan-pandangan di atas menunjukkan bahwa betapa pentingnya mengambil jalan tengah dalam menentapkan hukum, tidak hanya mempertimbangkan aspek kebahasannya tetapi juga memperhatikan aspek kemaknaan dan maqashid-nya.

   Kaidah Kedua:

   لَا يَجُوْزُ اقْتِنَاصُ مَعْنًى يُؤَدِّيْ إِلَى إِلْغَاءِ النَّصِّ

   Artinya: "Tidak boleh mencari-cari makna yang membawa kepada pengabaian nash."

   Kaidah maqashid ini memperkuat kaidah di atas, yang menjelaskan bahwa seorang mujtahid atau ahli hukum Islam hendaklah mempedomani rambu-rambu moderat dalam penetapan suatu hukum, yakni supaya dalam

memahami *nash-nash* hukum hendaklah memperhatikan aspek kebahasaan dan aspek makna sekaligus, tidak boleh hanya memperhatikan salah satunya. Hal ini dimaksudkan supaya tidak terjadi tindakan mencari-cari makna yang tidak sesuai atau bertentangan dengan tuntutan *nash-nash* tersebut. Rumusan kaidah ini sejalan dengan kaidah maqashid yang dirumuskan oloeh al-Baqillani, sebagaimana dikutip oleh ak-Ghazali (t.t: 193), yang berbunyi:

كُلُّ تَأْوِيْلٍ تَضْمَنُ الْحَطَّ عَنِ الْمَنْصُوْصِ فَهُوَ بَاطِلٌ

Artinya :"Setiap takwil yang mengandung makna merendahkan nash, maka adalah batil."

Kaidah maqashid ini jelas menyatakan bahwa usaha takwil yang dilakukan oleh seseorang tidak boleh merendahkan keberadaan *nash* itu sendiri. Seperti telah penulis kemudian dalam karya yang lain, bahwa takwil boleh dilakukan oleh seorang mujtahid atau ahli hukum Islam, dengan catatan bahwa takwil tersebut haruslah tetap berada dalam koridor yang benar, sesuai dengan syarat-syaratnya. Manakala takwil tersebut mengarah kepada merendahkan keberadaan *nash-nash*, baik Al-Qur`an atau Sunnah, maka hal itu tidak dibenarkan dalam hukum Islam. Disebutkan dalam kaidah:

لَايَجُوْزُ أَنْ يُسْتَنْبَطَ مِنَ النَّصِّ مَعْنًى يَعُوْدُ عَلَيْهِ بِالْإِبْطَالِ

Artinya: "Tidak boleh diistinbathkan dari nash suatu makna yang kembali kepadanya untuk membatalkan."

Seiring dengan kaidah maqashid sebelumnya, kaidah maqashid ini juga memberikan perhatian kepada para mujtahid atau hukum Islam, bahwa tidak dibenarkan menetapkan suatu makna dari *nash*, yang makna tersebut ternyata akan membatalkan keberadaan *nash-nash* yang ada.

H. Cara-Cara Mengetahui Maqashid Syari'ah

Seperti diketahui bahwa maqashid syari'ah atau tujuan-tujuan syari'ah itu pada dasarnya terdapat dalam *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah. *Nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah itu berbahasa Arab yang *fushha* dan *metafisis. Nash-nash* tersebut diturunkan dan diciptakan untuk manusia supaya dipahami dengan baik. Asy-Syatibi mengatakan *Qashd asy-Syari' fi wadh'i asy-syari'ah li al-Afham,* artinya "tujuan asy-Syari' menciptakan syariah adalah untuk dipahami.

Bagaimana cara memahami maqashid syari'ah itu? Ada beberapa cara yang dapat ditempuh dalam memahaminya, yaitu:

1. Memahami maqashid itu sesuai dengan tuntutan bahasa Arab (*al-lisan al-'arabi*)

   Imam asy-Syatibi mengatakan, "*sesungguhnya syari'ah yang diberkahi ini adalah berbahasa Arab, tidak dimasuki bahasa-bahasa 'ajam (non-arab).* Dengan ungkapan semacam ini, asy-Syatibi tidak bermaksud mendiskusikan apakah di dalam Al-Qur`an itu ada bahasa selain bahasa Arab. Yang dimaksudkannya adalah bahw Al-Qur`an itu diturunkan dalam bahasa Arab secara umum, sehingga untuk memahaminya hendaklah melalui pengetahuan bahasa Arab. Oleh karena itu, dalam konteks ini, untuk memahami *maqashid ay-syari'ah* seseorang hendaklah memiliki pengetahuan yang memadai tentang bahasa Arab, termasuk gaya bahasa atau *stayle-style*-nya (*asalib al-'Arab*).

   Banyak gaya bahasa Arab yang dimaksudkan, antara lain, adalah: *al-'amm yuradu bih al-'amm* (lafaz umum yang dimaksudkan memang umum), *al-'amm yuradu bih al-'aam fi wajhi wa al-khassh fi wajhi* (lafaz umum yang memang dimaksudkan umum di satu sisi, dan dimaksudkan khusus di sisi lain), al-'amm yuradu bih al-khash (lafaz umum tetapi yang dimaksudkan khusus), azh-zahir yuradu bih ghairu azh-zahari (lafaz zahir, tetapi yang dimaksudkan

bukan zhahir). Bahasa-bahasa dalam Al-Qur`an memang mengandung gaya bahasa semacam ini.

Oleh karena itu, kaidah-kaidah bahasa Arab sangat membantu kita untuk memahami maqashid syariah.

Atas dasar ini, asy-Syatibi (1977. 4: 324) mengatakan:

فَإِنَّ الشَّرِيْعَةَ لَايَفْهَمُهَا حَقَّ الْفَهْمِ إِلَّا مَنْ فَهِمَ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ حَقَّ الْفَهْمِ، لِأَنَّهُمَا سِيَانٌ فِى النَّمْطِ

Artinya: "Sesungguhnya syariat (nash-nash yang bermuatan aturan hukum Islam) tidak dapat dipahami secara benar, kecuali oleh orang yang benar-benar memahami (kaidah-kaidah) bahasa Arab, karena keduanya itu berpola yang sama."

2. Perintah-Perintah dan Larangan-Larangan

Perintah dalam bahasa Arab disebut *al-Amr* dengan jamaknya *Al-Awamir*, sedangkan larangan disebut *an-nahy* dengan jamaknya *an-Nawahi*. Perintah dan larangan ini adalah bagian dari cara mengetahui maqashid syari'ah. Cara ini adalah kelanjutan dari cara sebelumnya, sebab amar dan nahi ini adaah dua hal yang pada prinsipnya adalah sama, yaitu untuk menuntut. Tetapi, *al-amr* adalah menuntut untuk dilakukan; sedangkan *an-nahyi* menuntut untuk ditinggalkan. *Al-Amir* menginginkan berhasilnya suatu perbuatan; sedangkan *an-nahyi* menginginkan tercegahnya hasil suatu perbuatan.

Karena apa Kemaslahatan itu tidak boleh berdasarkan hawa nafsu? Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan, antara lain, yaitu:

a. Syari'at itu datang sejak semula memang bertujuan untuk menjauhkan orang-orang *mukallaf* dari ajakan hawa nafsu, supaya mereka benar-benar menjadi hamba-hamba Allah, baik secara *ikhtiyar* maupun *idhthirar*. Makna ini tidak akan terwujud, kalau aturan-aturan yang dibuat itu tunduk kepada hawa nafsu. Istilah *ikhtiyar* dimaksudkan, dalam konteks

ini, adalah orang-orang *mukallaf* itu menjadi hamba Allah memang benar-benar dengan kesadaran semata-mata, dengan ikhlas, murni dan rasional. Sedangkan istilah *idhthirar* dimaksudkan, dalam konteks ini, adalah orang-orang *mukallaf* itu menjadi hamba-hamba Allah dengan kesadaran mendalam bahwa mereka dilahirkan di muka bumi ini bukanlah kehendaknya sama sekali, melainkan kehendak Allah Ta'ala. Penghambaan terhadap Allah secara *ikhtiyar* dan *idhthirar*tersebut tidak akan terwujud, kalau mengukur maslahat itu dengan berdasarkan atau mengikuti hawa nafsu. Banyak ayat Al-Qur`an yang menjelaskan hal ini (Lihat: Q. 23. Al-Mu'minun: 71; Q. 47. Muhammad: 14; Q. 79. An-Nazi'at: 40-41). Semunya menunjukkan bahwa syari'at itu diturunkan Allah bertujuan untuk mengeluarkan manusia dari ajakan-ajakan hawa nafsu.

b. Seperti diketahui bahwa kemaslahatan *duniawiyah* itu biasanya bercampur dengan ke-*madhrat*-an atau ke-*mafsadat*-an; sebagaimana ke-*madhrat*-an atau ke-*mafsadat*-an itu biasanya dikelilingi oleh ke-*manfaat*-an. Dalam menghadapi masalah ini, maka yang diakui oleh syara' adalah ke-*maslahat*-an yang dapat menegakkan dan memelihara agama dan dunia sekaligus. Manakala *maslahat* dan *mafsadat* itu memang benar-benar ada dalam suatu persoalan, maka yang diperhatikan dan diakui adalah mana yang domain antara keduanya, seperti dapat dipedomani dari prinsip *al-mu'tabar innama huwa al-amr al-a'zham* (yang diakui hanyalah perkara yang dominan).

c. bahwa kemanfaatan dan kemudharatan itu secara umum bersifat *idhafiyah* bukan *haqiqiyah*. Yang dimaksudkan dengan *idhafiyah* itu adalah bahwa dalam suatu keadaan sesuatu itu ber-*manfaat*, tetapi dalam keadaan lain ia *madharat*; atau bagi seseorang sesuatu itu bermanfaat, tetapi bagi orang lain ia *madharat*; atau di suatu waktu sesuatu

itu bermanfaat, tetapi di saat lain ia *madharat*. Umpamanya, makan dan minum itu bermanfaat bagi orang yang ada dorongan (keinginan) untuk makan, dan menu makanan yang dimakan itu lezat baik, tidak pahit, dan lain lain. Sejauh itu, menu makanan itu tidak mengakibatkan ke-*madharat*-an, baik cepat maupun lambat. Cara mendapatkan makanan itu pun melalui usaha-usaha yang halal. Semua itu, adalah ke-*maslahat*-an yang tidak mengikuti hawa nafsu.

3. Instrumen Maqshid Syariah

Dalam mengimplementasikan maqashid syariah ada instrumen-instumen atau piranti-piranti yang harus diperhatikan. Ini penting, supaya kemaslahatan dan keadilan yang diinginkan oleh asy-Syari' pada hamba-hamba-Nya dapat terwujud. Sebaliknya, kemudharatan dan kezaliman tidak akan terjadi, baik secara individu maupun sosial. Ada beberapa instrumen utama yang dapat didiskusikan, seperti akan diuraikan.

a. *Itmam al-Wajib.*

Itmam al-wajib dimaksudkan adalah bahwa suatu kewajiban itu ditentukan oleh instrumen atau pirantinya. Manakala instrumennya ada maka kewajiban itu wajib diterapkan atau dilaksanakan, dan sebaliknya. Ini yang dimaksudkan dengan kaidah yang berbunyi : مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ اَلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ , artinya: *"Sesuatu, yang tidak sempurna yang wajib kecuali dengannya, maka sesuatu itu adalah wajib."* Atau *"Sesuatu yang menjadikan kewajiban itu sempurna karenanya, maka adalah wajib adanya."*

Instrumen atau piranti *itmam al-wajib* ini, baik berbentuk *sabab* (sebab) atau berbentuk syarat. Umpamanya, kewajiban melaksanakan shalat *fardhu* ditentukan oleh *sabab* tibanya waktu shalat dan terpenuhinya syarat-syarat wajib shalat tersebut (umpamanya *baligh* dan sempurna akal). Contoh

lain adalah kewajiban menunaikan zakat ditentukan oleh *sabab* (yaitu sampai *nishab*) dan terpenuhinya syarat-syarat (umpamanya sudah *haul*=disimpan satu tahun).

Perlu dikemukakan, bahwa *sabab* yang berefek kepada *musabbab* ada dua kategori, yaitu: *Pertama,* disebut *sabab 'adi*, yaitu sebab menurut adat kebiasaan. Umpamanya, penguasan suatu ilmu pengetahuan biasanya disebabkan oleh ketekunan belajar, penelitian, pengamatan, atau penalaran yang mendalam. *Kedua,* disebut *sabab syar'i,* yaitu sebab menurut syara'. Umpamanya, peralihan harta benda dalam jual beli menurut syara' disebabkan adanya *ijab-qabul* antara penjual dan pembeli. *Ijab* adalah pernyataan atau sikap dari penjual yang bermakna memberikan barang atau benda itu kepada pihak pembeli. Sedangkan *qabul* adalah pernyataan atau sikap dari pembeli yang bermakna menerima barang atau benda tersebut dari penjual.

Sedangkan *syarat* yang berefek kepada *masyrut* ada tiga kategori, yaitu: *Pertama,* disebut *syarat 'aqli,* yaitu syarat berdasarkan akal atau logika. Umpamanya, menurut akal atau logika, berlaku jujur itu tidak akan terwujud manaka tidak menjauhi sifat dusta. *Kedua,* disebut *syarat 'adi,* yaitu syarat menurut adat kebiasaan. Umpamanya, menurut adat kebiasaan, tidak akan sempurna membasuh muka kalau tidak membasuh bagian dari kepala. *Ketiga,* disebut *syarat syar'i,* yaitu syarat menurut *syara'*. Umpamanya, menunaikan ibadah shalat tidak sah apabila tidak ber-*wudhu`* (*wudhu`* adalah *syarat syar'i*).

Sekaitan dengan hal di atas, perlu juga dikemukakan bahwa dimintakan adanya *sabab* oleh *asy-Syari'* ketika Dia memerintahkan *musabbab* kepada orang-orang mukallaf. *Sabab*, dalam konteks ini, adalah sesuatu yang mampu-tidak mampu diwujudkan oleh

mukallaf. Sedangkan *musabbab* adalah wewenang *asy-Syari'* secara mutlak untuk menentukannya.

Manakala terkait syarat *'aqli* atau syarat *'adi,* maka mewujudkannya karena mengikuti *masyrut* secara langsung. Karena, telah ada *ijma'* (kesepakatan umat) atas wajibnya melaksanakan apa yang telah diperintahkan oleh *asy-Syari'*. Selama pelaksanaan perintah itu tidak akan terwujud dengan baik, manakala tidak melengkapi syarat-syaratnya, maka mewujudkan syarat-syarat tersebut adalah berdasarkan *ilham* atau intusi atau akal. Umpamanya, menjauhi duta adalah wajib karena secara intuisi, ilham, akal, kita diperintahkan untuk bersama-sama orang yang jujur (Q. 9. At-Taubah: 119).

Manakala terkait dengan syarat *syar'i*, maka mewujudkan syarat tersebut bukan karena mengikuti *masyrut*-nya, melainkan karena ditunjukkan dalil lain. Artinya, syarat *syar'i* itu bukan secara intuisi, melainkan disebut dalam dalil lain. Umpamanya, kewajiban ber-*wudhu`* (sebagai syarat *syar'i* untuk shalat) itu bukan diperoleh langsung dari (Q. 4. An-Nisa`: 77):

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا (٧٧)

Artinya: "Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: "Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!" setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada

manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. mereka berkata: "Ya Tuhan Kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada Kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun".

Melainkan didapatkan dari (Q. 5. Al-Ma`idah: 6) yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur".

Dalam konsep *Itmam al-wajib*, seperti telah disinggung, ada kaidah yang berbunyi:

مَا لَايَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَوَاجِبٌ

Artinya: "Sesuatu (media) yang wajib tidak akan sempurna tanpanya, maka sesuatu (media) itu adalah wajib."

Kaidah di atas, sejalan dengan kaidah yang berbunyi:

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِد

Artinya: "Bagi wasialah-wasilah (media-media) berlaku hukum tujuan."

Dari kaidah kaidah di atas dipahami, bahwa wajibnya suatu kewajiban itu ditentukan oleh sesuatu yang disebut *sebab* dan *syarat*. Umpamanya, kewajban melaksanakan shalat fardhu ditentukan oleh suatu *sebab*, yakni tiba atau masuk waktu shalat dan ada *syarat*, yaitu baligh serta berakal. Contoh lain, adalah kewajiban menunaikan zakat harta tergantung kepada sesuatu yang disebut *sebab*, yaitu sampai nisab zakat dan tergantung kepada sesuatu yang disebut *syarat*, yaitu *haul* atau sudah dimiliki selama satu tahun.

Sebab-sebab yang menjadi tautan *musababbab* ini, terkadang: *Pertama,* disebut *sebab 'adi* (menurut adat kebiasaan), seperti penguasaan suatu ilmu *sebab* ketekunan belajar atau penelitian. *Kedua,* disebut *sebab syar'i* (menurut ketentuan syari'at), seperti perpindahan harta yang diwakafkan dari wakif kepada penerima wakaf menurut ketentuan syariat, *sebab* adanya pernyataan wakif yang mengandung pengertian "menahan harta untuk dimanfaatkan hasilnya dalam kebaikan."

Adapun *syarat-syarat* yang menjadi tautan *masyruth* ada tiga jenis, yaitu; *Pertama,* disebut *syarat 'aqli* (menurut akal). Umpamanya, menurut akal berlaku jujur tidak akan tercapai, jika tidak menjauhi sifat dusta. *Kedua,* disebut syarat *'adi* (menurut adat kebiadsaan). Umpamanya, menurut adat kebiasaan,

membasuh muka tidak akan sempurna, sekiranya tidak membasuh beberapa bagian kepala. *Ketiga,* disebut *syarat syar'i* (menurut syariat), umpamanya melaksanakan shalat, menurut syara', tidak sah jika tidak berwudhu`.

Dari kaidah di atas, selain yang telah dikemukakan, banyak hal yang dapat dipahami, umpamanya:

1) Dalam berwudhu' diwajibkan membasuh tangan hingga lengan di bagian atas yang melebihi batas siku, dan membasuh kaki hingga betis yang melebihi mata kaki. Sebab, tidak sempurna membasuh siku kalau tidak dilebihkan sedikit sampai lengan bagian atas; dan tidak sempurna membasuh kaki tanpa dilebihkan sedikit sampai betis.

2) Menutup aurat hendaklah dilebihkan dari batas yang wajib. Sebab, kalau tidak dilebihkan maka akan mudah terbuka, sehingga penutupan yang wajib tidak sempurna. Oleh karena itu, melebihkan batas-batas yang wajib ditutup menjadi wajib untuk kesempurnaan yang wajib.

3) Kalau menuntut ilmu adalah wajib, dan tidak akan berhasil kalau tanpa adanya sarana dan prasarana maka sarana dan prasarana tersebut juga wajib. Dari sinilah, dalam konteks modern, dapat dipetik suatu pemahaman bahwa membangun gedung sekolah adalah wajib, mengadakan perpustakaan adalah wajib, membangun laboratorium adalah wajib, dan lain sebagainya, yang dapat mendukung keberhasilan pendidikan bagi anak bangsa.

4) Menegakkan keadilan bagi manusia adalah wajib. Maka manakala penegakkan keadilan itu tidak akan terlaksanakan atau tidak akan sempurna tanpa adanya lembaga pengadilan,

maka mendirikan suatu lembaga pengadilan adalah wajib.

b. *Sadd adz-dzari'ah*: yaitu

1) **Pengertian *Sadd adz-dzari'ah***

Sadd adz-dzari'ah adalah mencegah sesuatu yang menjadi media kerusakan atau menymbat jalan yang dapat menyampaikan seseorang kepada kerusakan. Dengan ungkapan lain, *sadd adz-dzari'ah* adalah suatu tindakan preventif, sebagai upaya untuk mencegah terjadinya suatu yang mafsadat.

Sadd adz-dzari'ah ini sangat penting sebagai instrumen atau piranti dalam mengimplemnetasikan *maqashid asy-syari'ah.* Ibn Qayyim mengatakan bahwa penggunaan *sadd adz-dzari'ah* dalam penetapan hukum adalah salah satu yang sangat penting, karena mencakup ¼ urusan agama; termasuk di dalamnya perintah dan larangan (*al-amr wa an-nahyu*).

Arti penting *sadd adz-dzari'ah* ini tentu saja karena didukung oleh banyak dalil, baik Al-Qur`an maupun Sunnah. Dalam Al-Qur`an surat al-An'am ayat 108, Allah berfirman:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٨)

Artinya:"Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka,

lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan".

Kemudian firman Allah (Q. 2. Al-Baqarah: 104):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠٤)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi Katakanlah: "Unzhurna", dan "dengarlah". dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih".

Allah melarang orang-orang beriman mengatakan '*ra'ina*' kepada Nabi, karena orang-orang Yahudi mengejek rasul dengan kata *'ra'ina'* itu. Dengan ungkapan lain, kata itu dijadikan media oleh orang-orang Yahudi untuk mengejek Nabi Muhammad dengan kata-kata menurut persepsi mereka. Dalam bahasa Arab, kata itu berarti 'sudilah kiranya kamu memperhatikan kami'; sedangkan dalam bahasa Yahudi kata-kata itu berarti 'bodoh sekali kamu itu'

Kemudian dalam hadis dikatakan

إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ ؟ قَالَ: يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَاالرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ

(متفق عليه)

Artinya: "Sesungguhnya termasuk dosa besar adalah bahwa seorang melaknat kedua orang tuanya. Para sahabat bertanya: Bagaimana seseorang dikatakan melaknat kedua orang tuanya? Rasul menjawab: Yaitu seseorang memaki bapak orang lain, lalu orang lain tersebut memaki bapaknya, memaki ibunya,

(kemudian orang yang dimaki ibuny juga membalas) memaki ibunya."

اَلْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْبِهَاتٌ لَايَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى اللشُّبُهَاتِ فَقَدْاسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِى الشُّبُهَاتِ كَراعِى يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ

Artinya: "Perkara yang halal itu jelas, yang harampun jelas, dan antara keduanya terdapat perkara-perkara syubhat, yang tidak diketahui noleh orang banyak." Oleh karena itu, siapa saja yang dapat menjauhi syubhat, maka bersihlah agama dan kehormatannya dari kekurangan. Dan siapa saja yang terjrumus dalam perkara syubhat (dimisalkan) bagaikan seseorang penggembala yang mengembala di sekitar wilayah larangan yang hampir saja masuk ke dalam wilayah itu."

دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ

Artinya: "Tinggalkanlah sesuatu yang meragukan kamu, menuju kepada sesuatu yang tidak meragukan kamu."

.مَنْ حَالَ حَوْلَ الْحِمَى أَوْشَكَ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ

Artinya: "Siapa saja yang menggembala di sekitar wilayah larangan, maka berarti mendekatkan diri jatuh ke dalamnya.

4. **Posisi *Nash* ketika Maslahat didahulukan**

Ketika kita melacak produk-produk pemikiran hukum yang dihasilkan oleh para ahli, baik di kalangan sahabat maupun di kalangan ulama-ulama sebelumnya, maka terkadang ditemukan suatu hasil yang tampaknya bertentangan dengan ketentuan tekstual *nash-nash* Al-Qur`an atau Hadis. Dengan ungkapan lain, terlihat bahwa

hasil tersebut tampaknya mendahulukan maslahat atas *nash-nash* (di bidang *mu'amalat*), seperti yang dilakukan oleh sebagian ahli, baik di kalangan sahabat atau di kalangan ulama.

Dalam menyikapi pertentangan *nash-nash* universal (*kulliyah*) dan partikular (*juz`iyah*), maka muncul beberapa istilah yang digunakan, antara lain, adalah:

a. Ada yang memposisikannya dengan ungkapan : من باب الإبطال والنسخ وعدم الإعتبار . yaitu membatalkann, me-*nasakh*-kan dan tidak memberlakukan *nash*.

b. Ada yang memposisikannya dengan ungkapan : من باب الإستثناء , yakni mengecualikan dari *nash*.

c. Ada yang memposiiskannya dengan ungkapan : من باب التخصيص والبيان , yakni men-*takhsish* dan menjelaskan.

d. Ada yang memposisikannya dengan ungkapan : من باب الإيقاف . yakni menangguhkan pengamalan *nash*

e. Ada yang memposisikannya dengan ungkapan: من باب الفهم الذى لم نصل إليه بعد .. yakni suatu pemahaman yang kita belum sampai kepadanya.

I. Agenda Kerja *Maqashid Ay-Syari'ah*

(Contoh kasus: Bidang Hukum Keluarga Islam)

Agenda Kerja *Maqashid asy-Syari'ah*

Bagaimana agenda kerja *maqashid ay-syari'ah* dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang merupakan esensi dari *maqashid asy-syari'ah* tersebut? Untuk menjawab pertanyaan filosofis ini tentu saja kita perlu mendiskusikannya secara serius dan memperhatikan berbagai faktor signifikan, dengan tetap merujuk kepada *syari'ah* dalam arti *nash-nash* suci yang bermuatan aturan-aturan hukum.

Diyakini bahwa manakala Allah mensyariatkan hukum-hukum-Nya, baik terpuji, halal atau tercela makruh, haram, maka Ia

juga menetapkan tujuan yang ingin dicapai. Hukum-hukum itu sendiri bukanlah tujuan bagi *ash-Syari',* melaikan media-media (*al-wasa`il*) untuk mewujudkan keingan pokoknya. Keinginan utama-Nya adalah tercapai tujuan dalam bentuk kemaslahatan. Atas dasar ini, umpamanya, maka keinginan *asy-Syari'* dari syariat-Nya yang mewajibkan pelaksanaan sanksi-sanksi hukum adalah untuk kemaslahatan berupa tercegahnya kejahatan, tujuan utama bukanlah potong tangan atau cambukan, umpamanya. Sanks-sanksi hukum itu hanyalah sebagai salah satu media untuk menyampaikan kepada tujuan yang sesesungguhnya. Artinya, apa saja yang dijadikan pembuat hukum sebagai media untuk tujuan tertentu, manakala bukan tempatnya atau bukan saatnya untuk mewujudkan tujuan tersebut, yang disebabkan suatu keadaan, kondisi, yang belum memenuhi kualifikasi, maka pelaksaannya wajib ditunda (*iqaf al-'amal bih*), hingga kondisi itu teratasi.

Dengan demikian, bagi seorang pemikir atau ahli hukum, *maqashid asy-syari'ah* merupakan suatu *fuse* untuk mengarahkannya kepada pencapaian tujuan yang ingin didapat, yaitu kemaslahatan bagi hamba (*maslalah al-'bad)*. Dari *fuse* itu, seorang ahli dapat mengarahkan penetapan hukum suatu kasus dengan berbagai metode secara eklektis. Umpamanya, setelah seseorang memahami kasus yang dihadapinya maka ia dapat merujuk kepada *nash-nash* dan dapat menggunakan metode *qiyas* untuk mewujudkan tujuan; manakala tujuan tidak akan tercapai maka ia dapat menggunakan metode yang lain yang dapat diyakini sebagai cara untuk memperoleh kemaslhatan dan keadilan.

Tuhan telah mengutus Nabi Muhammad saw. Yang tujuannya adalah *li sa'adah al-basyar fi ma'asyihim wa ma'adihim.* Untuk itu, Allah memberinya risalah berupa Kitab Suci Al-Qur`an untuk dijadikan pedoman pokok, diiringi oleh hadits-hadits Nabi sebagai tafsiran-tafsirannya. Dalam Al-Qur`an, secara umum, demikian juga hadits walaupun sebagai penafsir, ada dua bentuk ayat, yaitu: *Pertama,* disebut الأية الكلية , yaitu ayat-ayat universal yang bermuatan kemaslahatan universal, yang merupakan sebagian besarnya. Asy-Syatibi mengatakan: Al-

Quran itu kebanyakannya adalah *kulli* (universal) bukan *juz`i* (partikular): القرأن أكثره كلي لا جزئي. *Kedua,* disebut الأية الجزئية , yaitu ayat-ayat partikular yang bermuatan kemaslahatan partikular atau parsial. Selanjutnya, Nabi memberikan tafsiran-tafsiran atau bentuk lain mengiringi ayat-ayat tersebut, yang terkadang juga ada yang masih *kulliyah* (universal) dan ada yang *juz`iyah* (partikular).

Dalam pencarian *maslahat*, melalui penetapan suatu hukum, setelah memahami permaslahan yang dihadapi, pada mulanya dan ini adalah kebanyakan prinsip dasar yang dilakukan, para ahli hukum Islam selalu menerapkan atau menggunakan dalil-dalil *juz`i* atau partikular, baik ayat-ayat Al-Qur`an maupun hadits-hadits Nabi. Manakala kemaslahatan dan keadilan yang dicari itu sudah terwujud, maka persoalan, untuk sementara, sudah sampai kepada tujuan yang dimaksud (*al-maslahah al-maqshudah*) dan dapat diterapkan petunjuk dari dalil *juz`i* itu. Tetapi, manakala tujuan berupa kemaslahatan hamba dan keadilan tersebut tidak atau belum terwujud diakibatkan berbagai faktor penyebabnya melalui dalil *juz`i* atau memang tidak ada dalilnya secara spesifik, maka seorang ahli hukum Islam dapat menerapkan atau menggunakan dalil-dalil *kulli* atau universal, baik ayat-ayat Al-Qur`an maupun hadist-hadits Nabi. Umpamanya dalil-dalil yang terkait dengan *musyawarah, keadilan, toleransi, persaudaraan,* dan lain sebagainya.

Kendatipun demikian, dalil-dalil *kulli* atau universal tersebut juga dan tetap akan merekomendeasikan kepada dalil-dalil *juz`i* atau partikular, melalui *wasilah* atau media atau pintu lain yang juga diakui oleh *nash-nash* dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan keadilan. Dengan ungkapan lain, setelah dalil-dalil partikular tidak dapat diterapkan, karena tidak dapat mewujudkan kemaslahatan dan keadilan disebabkan berbagai faktor yang patut dipertimbangkan, atau memang tidak ditemukan dalil *juz`i* dalam kasus yang dihadapi, maka digunakan dalil-dalil *kulli* atau universal, untuk selanjutnya tetap kembali menuju dalil-dalil *juz`i* atau partikular, tetapi melalui pintu lain, bukan pintu semula, yang keabsahan atau validitasnya juga tetap diakui oleh syari'at.

Pola dan alur pemikiran hukum Islam di atas, dapat diterapkan kepada berbagai kasus hukum Islam yang masuk dalam kategori *content studies,* umpamanya dalam bidang adat dan mu'amalat, dan dalam masalah hukum keluarga, seperti kewarisan, pernikahan dan perwakafan. Sepanjang berkaitan dengan hukum keluarga, diantara bentuk *wasilah* atau media yang dapat menjadi objek rekomendasi dalil-dalil *kulli* yang menjadi 'pintu lain' dimaksud umpamanya pintu hibah, hadiah, infaq, wakaf (terutama wakaf *dzurri*, sebab itu saya orang yang tidak setuju wakaf *dzurri* ini dihapuskan), dan melalui pintu wasiat wajibah.

Sekaitan dengan hal di atas, seperti telah dikemukakan, bahwa paling tidak ada lima prinsip dari *maqashid asy-syari'ah,* yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Terkait dengan upaya mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam hukum keluarga umpamanya, yang diperhatikan dengan serius adalah prinsip حفظ النسل dan حفظ المال yaitu memelihara keturunan dan harta. Prinsip ini dapat ditafsirkan dan diperluas maknnaya untuk diimplementasikan dalam analisis tentang hukum keluarga, umpamanya kewarisan, supaya terwujud kemaslahatan dan keadilan. Dalam rangka perluasan makna prinsip tersebut, 'Allal al-Fasi (: 3) telah mencoba merumuskan unsur yang harus dipertimbangkan dalam mengatasi masalah hukum keluarga, umpamanya anggota keluarga yang beda agama atau keyakinan, yaitu prinsip: حفظ نظام التعايش yaitu memelihara sistem kehidupan, dan prinsipحفظ التأخي بين أفراد الأسرة , yaitu memelihara persaudaraan dalam anggota keluarga, yang selama ini telah terjalin dengan damai dan baik . Ini tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam masyarakat (*society*) umumnya dan lingkungan keluarga (*family*) khususnya.

BAB V
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID
TENTANG PRINSIP MENGHILANGKAN KESEMPITAN

A. Konsep *al-haraj* (Kesempitan)

Dalam bab sebelumnya telah diuraikan tentang kaidah-kaidah maqashid yang berhubungan dengan maslahat-mafsadat. Dalam bagian ini dijelaskan bahwa di antara media untuk mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat tersebut adalah prinsip-prinsip menghilangkan kesulitan atau kesempitan dari orang-orang *mukallaf*. Disyariatkan hukum-hukum yang memberi keluasan dan menghilangkan kesempitan (kesulitan) bagi mereka, tidak lain tujuannya adalah untuk mewujudkan maslahat bagi para *mukallaf* dan menolak mafsadat dari mereka tersebut. Apa yang disebut dengan kesempitan atau kesulitan?

Istilah kesempitan dalam bahasa Arab disebut dengan الْحَرَجُ yang juga berarti kesulitan. Selain kata الْحَرَجُ ini ada lagi kata yang juga sering digunakan para ulama *ushul al-fiqh* untuk makna yang identik dengan arti kesempitan, yaitu kata الْمَشَقَّةُ)kesulitan) dan kata الْعَنَتُ(kecapekkan). Kata الْحَرَجُ juga

banyak ditemukan dalam ayat-ayat Al-Qur`an dengan makna yang bervariasi.

Menurut sebagian ulama tafsir, kata الْحَرَجُ dalam Al-Qur`an paling tidak digunakan untuk tiga makna, yaitu:

1. Berarti kesempitan (الضَّيِّقُ). Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-hajj ayat 78, yang berbunyi:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (٧٨)

Artinya: "Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong".

Juga firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nisa` ayat 65, yang berbunyi:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)

Artinya: "Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya".

Juga firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-ma`idah ayat 6, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur".

Contoh lain adalah firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-a'raf ayat 2, yang berbunyi:

كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (٢)

Artinya: "ini adalah sebuah kitab yang diturunkan kepadamu, Maka janganlah ada kesempitan di dalam dadamu karenanya, supaya kamu memberi peringatan dengan kitab itu (kepada orang kafir), dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman".

2. Berarti keraguan (الشَّكُّ). Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nisa` ayat 65, yang berbunyi:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)

Artinya: "Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya".

3. Berarti dosa (الْإِثْمُ). Umpamanya firman Allah dalam Al-Qur`an surat at-taubah ayat 91, yang berbunyi:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٩١)

Artinya: "tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka Berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. tidak ada jalan sedikitpun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"

4. Juga firman Allah dalam Al-Quran surat an-nur ayat 61, yang berbunyi:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا

عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٦١)

Artinya: "Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, Makan (bersama-sama mereka) dirumah kamu sendiri atau dirumah bapak-bapakmu, dirumah ibu-ibumu, dirumah saudara- saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, dirumah saudara bapakmu yang laki-laki, dirumah saudara bapakmu yang perempuan, dirumah saudara ibumu yang laki-laki, dirumah saudara ibumu yang perempuan, dirumah yang kamu miliki kuncinya atau dirumah kawan-kawanmu. tidak ada halangan bagi kamu Makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah- rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya(Nya) bagimu, agar kamu memahaminya".

Sedangkan menurut istilah, kesempitan (*al-haraj*) telah dirumuskan oleh para ulama *ushul al-fiqh* dengan berbagai redaksi, tetapi substansinya adalah sama, seperti dikemukakan oleh Abdurrahman Ibrahim al-Kailani (2000: 275), sebagai berikut:

1. Al-Kailani sendiri merumuskan konsep kesulitan sebagai berikut:

كُلُّ مَا أُلْحِقَ بِالْمُكَلَّفِ ضَيِّقًا غَيْرَ مُعْتَادٍ، فِي بَدَنِهِ أَوْنَفْسِهِ أَوْمَالِهِ، عَاجِلًا كَانَ الضَّيِّقُ أَوْ آجِلًا

Artinya: "Segala sesuatu yang dihubungkan dengan seorang mukallaf berupa kesempitan yang tidak biasanya, pada badannya, jiwanya, atau hartanya, baik kesempitan itu sekarang atau akan datang."

Dalam menganalisis definisi yang dikemukakannya, al-Kailani mengatakan, bahwa ungkapan كُلُّ مَا أُلْحِقَ بِالْمُكَلَّفِ

ضَيِّقًا (segala sesuatu yang dihubungankan dengan seorang *mukallaf* berupa kesempitan) adalah isyarat tentang semua sebab-sebab kesempitan seperti dalam pejalanan (*as-safar*), keadaan terpaksa (*al-ikrah*), dalam keadaan sakit (*al-maradh*), ada suatu kebutuhan mendesak (*al-hajah*), dan lain-lain dari sebab-sebab yang yang membawa kepada kesempitan atau menyebabkan kesulitan.

Mengenai ungkapan غَيْرَ مُعْتَادٍ (yang tidak biasanya) dimaksudkan untuk tidak memasukkan kesulitan yang biasa, yang populer dikenal oleh manusia, atau manusia terbiasa atasnya, dan hal-hal yang tabiat manusia masih dapat menerimanya, yang semua ini tidak masuk dalam konsep kesulitan tersebut.

Sedangkan ungkapan فِي بَدَنِهِ أَوْنَفْسِهِ أَوْمَالِهِ (*pada badannya, jiwanya, atau hartanya*) dimaksudkan untuk menyatakan kaitan kesempitan atau kesulitan dengan jiwa dan anggota tubuh manusia. Karena kesempitan atau kesulitan itu terkadang nyata berkaitan dengan badan seseorang, seperti sakit, berkaitan dengan jiwanya seperti gangguan jiwa, atau berkaitan dengan hartanya, seperti rusak atau hilang.

Adapun perkataannya عَاجِلًا كَانَ الضَّيِّقُ أَوْ آجِلًا (*baik kesempitan itu sekarang atau akan datang*) merupakan isyarat kepada masa atau waktu terjadinya kesempitan atau kesulitan. Karena, terjadi kesempitan atau kesulitan itu terkadang dalam masa dekat atau sebentar, dan terkadang masa waktu yang relatif jauh atau lama. Dalam hukum Islam, semua kesempitan atau kesulitan yang terjadinya segera atau dalam waktu yang relatif lama haruslah dihilangkan, yakni dapat dijadikan alasan untuk meninggalkan sesuatu yang seharusnya.

2. Ya'qub al-Bahasin merumuskan:

مَا أَوْقَعَ عَلَى الْعَبْدِ مَشَقَّةً زَائِدَةً عَنِ الْمُعْتَادِ، عَلَى بَدَنِهِ أَوْنَفْسِهِ أَوْ عَلَيْهِمَا مَعًا حَالًا أَوْ مَآلًاغَيْرَ مُعَارِضٍ بِمَا هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ،أَوْ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقٌّ لِلْغَيْرِ مُسَاوِلَهُ أَوْأَكْثَرُمِنْهُ

Artinya: "Sesuatu yang terjadi pada hamba berupa kesulitan yang lebih dari biasanya, baik pada badannya, atau jiwanya, atau pada keduanya bersama-sama sekarang atau prediksi yang akan datang, yang tidak bertentangan dengan sesuatu yang lebih sangat darinya, atau dengan sesuatu yang berkaitan dengannya suatu hak orang lain atau sama atau lebih darinya."

Substansi dari rumusan Ya'qub Bahasin, yang juga dikutip oleh al-Kailani dalam catatan kaki bukunya tersebut, senada dengan konsep atau rumusan di atas, yakni bahwa yang dinamakan kesulitan itu adalah sesuatu yang terjadi pada orang-orang *mukallaf* berupa kesusahan yang lebih dari biasanya, baik pada anggota tubuh maupun pada jiwa, baik terkait dengan diri seseorang itu sendiri maupun terkait dengan orang lain.

3. Shalih ibn 'Abdullah ibn Hamid merumuskan definisi yang senaa dengan pengertian sebelumnya, yaitu:

كُلُّ مَا أَدَّى إِلَى مَشَقَّةٍ فِى الْبَدَنِ أَوِالنَّفْسِ أَوِالْمَالِ حَالًا أَوْمَآلًا

Artinya: "Segala sesuatu yang membawa kepada kesulitan pada badan, jiwa, harta, baik sekarang atau prediksi yang akan datang."

B. Kaidah-Kaidah Tentang Hubungan Antara Tujuan *asy-Syari'* dan Kesulitan

Kaidah Pertama :

إِنَّ الشَّارِعَ لَا يَقْصِدُ التَّكْلِيْفَ بِالشَّاقِّ وَالْإِعْنَاتِ فِيْهِ

Artinya: "Sesungguhnya asy-Syari' itu tidak menginginkan beban hukum sulit dan capek"

Berdasarkan *'ibarah an-nash* atau zhahir ungkapan teks, kaidah maqashid di atas, menjelaskan kepada orang-orang *mukallaf* bahwa *asy-Syari'* (Allah dan Rasul saw.) tidak menginginkan adanya kesulitan-kesulitan bagi mereka dalam pelaksanaan hukum. Dengan ungkapan lain, bahwa tujuan *asy-Syari'* dalam memberi beban hukum kaum muslimin, tidaklah untuk memberatkan atau menyulitkan mereka sama sekali, yakni tidak membiarkan mereka capek, dan berat dan sulit dalam beragama dan mengamalkan hukum-hukum agama.

Kata *asy-syaqq* dalam kaidah maqashid di atas dimaksudkan adalah kesulitan mengamalkan hukum-hukum agama, yang disebabkan adanya berbagai jenis kesulitan dan perlu kerja keras dalam mewujudkannya. Adapun amal-amal perbuatan yang berat tersebut dapat dibagi kepada tiga kategori utama, yaitu:

1. Perbuatan yang memang orang-orang *mukallaf* tidak diberi kemampuan untuk melakukannya, karena memang di luar kemampuan dan kemungkinannya, seperti terbang di udara, berjalan di atas air. Hal-hal ini adalah kesulitan-kesulitan yang menurut *asy-Syari'* memang orang-orang *mukallaf* tidak diberi kemampuan untuk melakukannya. Sebab itu, dalam contoh-contoh semacam ini memang dari semula tidak ada perintah pembebanan, mengingat syarat pembebanan hukum itu adalah seseorang tersebut mampu melaksanakannya.
2. Perbuatan yang secara khusus diberi kemampuan atas orang *mukallaf* tertentu, tetapi ia di luar dari kebiasaan perbuatan-perbuatan adat, yang membingungkan orang lain dalam tindakan seseorang itu.
3. Perbuatan itu pada prinsipnya diberikan kemampuan kepada orang *mukallaf* untuk melakukannya, tetapi ada rasa kecapekan dan kesulitan. Kendatipun demikian, kesulitan tersebut tidak sampai kepada batas-batas yang dianggap keluar dari kebiasaan dan hal itu dikenal oleh tabiat manusia.

Amal-amal perbuatan ini, sekalipun berbeda dari segi kemampuan atau ketidakmampuan, namun disepakati oleh para ulama *ushul al-fiqh* bahwa *asy-Syari'* tidak menginginkan sesuatu yang menyulitkan dan menyempitkan. Kategori pertama dan kedua dari pembagian kesulitan di atas, tidaklah dimaksudkan oleh *asy-Syari'* untuk dibebankan kepada orang-orang *mukallaf*. Sedangkan kesulitan kategori ketiga, sekalipun *asy-Syari'* pada prinsipnya memberikan beban dengan melakukannya, namun Dia tidak menginginkan untuk membebani orang *mukallaf*, karena ada kesulitan. Semua itu adalah untuk mewujudkan maslahat bagi mereka dan menolak mafsadat darinya.

Keberadaan kaidah maqashid di atas, didukung oleh banyak dalil kolektif yang secara akumulasif dapat membuatnya sampai kepada tingkat pasti (*tabligh mablagh al-qath'i*)**,** karena masing-masing dalil itu mengarah kepada makna yang menggambarkan tujuan *asy-Syari'*, yaitu untuk menghilangkan kesulitan dan kesempitan bagi orang-orang *mukallaf* (asy-Syatibi, 1977. 2: 123).

Dari dalil-dalil kolektif yang dapat memperkuat kaidah maqashid tersebut, dapat dikategorikan kepada tiga kategori, yaitu:

1. *Nash-nash* atau dalil-dalil yang bersifat umum, yang memantapkan prinsip tidak memberatkan ini.
    a. Firman Allah dalam Al-Quran surat al-ma`idah ayat 6, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur".

b. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-hajj ayat 78, yang berbunyi:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ (٧٨)

Artinya: "Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik- baik penolong".

Dua ayat di atas, berdasarkan *'ibarah an-nash* (zhahir ungkapan lafazh), menunjukkan atas tidak adanya kesempitan dalam agama. Kemudian, mengingat kata *haraj* (kesempitan) dalam ayat di atas berbentuk *nakirah* dalam susunan *nafy*, yang menurut ilmu *ushul al-fiqh* menunjukkan umum, maka dapat kita pahami bahwa tidak adanya kesempitan atau kesulitan dalam agama tersebut juga bersifat umum, baik kesulitan besar, kecil, nyata atau tidak nyata.

Dalam kaitan ini perlu dikemukakan bahwa ungkapan ayat Al-Qur`an yang berbunyi : ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن ليطهركم adalah sesudah penyebutan kebolehan bertayammum bagi seseorang ketika tidak dapat memperoleh air, atau kesulitan penggunaannya disebabkan sakit, umpamanya. Munculnya ungkapan ayat di atas adalah sebagai solusinya, berupa kebolehan bertayammum.

Ibn 'Asyur menjelaskan hal yang terkait dengan 'kesempitan yang ditiadakan atau dihilangkan' (*al-haraj al-manfi*) dengan mengkategorikan kesempitan yang dinafikan kepada dua jenis, yaitu:

a. Bersifat *hissi,* yakni kesulitan pada saat orang-orang *mukallaf* umpamanya dibebani atau diharuskan bersuci dengan air, padahal mereka itu sedang sakit.

b. Bersifat *nafsi*, yakni pada ketika orang-orang *mukallaf* yang kondisinya sehat namun terhalang menunaikan shalat, karena tidak ada air atau dalam perjalanan, padahal mereka membutuhkannya untuk shalat.

Kedua jenis kesempitan ini harus dihilangkan dalam syariat Islam.

Demikian pula ungkapan : وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم dalam ayat ini adalah suatu isyarat dan petunjuk bahwa menghilangkan kesempitan yang

nyata adalah prinsip yang ditetapkan dalam syariat nabi-nabi terdahulu, seperti syariat Nabi Ibrahim. Dengan demikian, tujuan *asy-Syari'* sesungguhnya tidaklah untuk memberatkan atau membebani manusia dengan aturan atau hukum yang ada. Sebab itu, dari umat-umat nabi terdahulu hingga umat Nabi Muhamamd saw. apabila mereka menemukan kesulitan maka kesulitan tersebut harus dihilangkan, dengan memberikan solusinya yang terbaik bagi mereka.

a. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 185, yang berbunyi:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

Artinya: "(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur".

Senada dengan ayat sebelumnya, ayat ini menjelaskan bahwa *asy-Syari'* berkeinginan untuk memudahkan umat manusia dan menghilangkan kesulitan mereka.

b. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nisa` ayat 28, yang berbunyi:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (٢٨)

Artinya: "Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah".

Ayat ini mengandung makna peringatan dari Allah tentang betapa Dia memelihara keberadaan umat Islam, dan Dia menginginkan kemudahan, tidak menginginkan kesulitan. Di sela-sela aturan hukum yang diturunkan-Nya Allah sesungguhnya memperlihatkan kasih sayang-Nya kepada kaum muslimin. Dia ingin meringankan beban-beban manusia, meniadakan kesulitan. Ringkasnya Allah tidak akan memberikan beban berat bagi orang-orang *mukallaf*, karena Dia mengetahui bahwa manusia itu diciptakan lemah, memiliki keterbatasan.

c. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-a'raf ayat 157, yang berbunyi:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (١٥٧)

Artinya : "(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya. memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Quran), mereka Itulah orang-orang yang beruntung".

Ayat di atas juga mengisyaratkan kepada kita bahwa Allah tidak bermaksud untuk memberatkan manusia dalam beragama.

2. *Nash-nash* khusus yang memperlihatkan penerapan prinsip tidak memberatkan dalam realitas dan eksistensinya.

   a. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-fath ayat 17, yang berbunyi:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا (١٧)

   Artinya: *"Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). dan Barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih".*

   Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah tidak akan memberi sanksi atau dosa terhadap orang-orang yang uzur, seperti orang buta, orang pincang, orang sakit, apabila mereka tidak melakukan perang *fi sabilillah* atau memperjuangkan agama Allah di medan perang. Aturan-aturan hukum yang diturunkan-Nya itu memberikan *rukhshah* atau keringanan bagi orang-orang yang disabilitas tersebut.

   b. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 185, yang berbunyi:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ

مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

Artinya: "(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur".

Ayat di atas menjelaskan adanya *rukhshah* bagi orang yang sakit atau musafir untuk tidak berpuasa di bulan ramadhan, karena *asy-Syari'* Maha Mengetahui bahwa mereka akan merasa sulit atau berat untuk berpuasa dalam kondisi semacam itu.

c. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat an-nisa` ayat 101, yang berbunyi:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا (١٠١)

Artinya: "Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, Maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu".

Sebagai kelanjutan dari spirit ayat sebelumnya, dalam ayat ini Tuhan memberikan *rukhshah* kepada orang yang musafir untuk meng-*qashar* shalat empat rakaat menjadi dua raka'at.

d. Firman Allah dalam Al-Quran surat an-nahl ayat 106, yang berbunyi:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦)

Artinya: *"Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar".*

Latar belakang turunnya ayat ini terkait dengan kasus 'Ammar ibn Yasar yang disakiti dan dipaksa mengucapkan sebagian ucapan yang dikehendaki oleh orang-orang kafir. Maka ayat ini adalah pengecualian dari hukum universal yang tidak dibenarkan mengucapkan kata *kufr*. Kasus 'Ammar ini juga berlaku bagi orang-orang yang beriman, manakala mereka dalam keadaan terpaksa. Hal ini sesuai dengan ungkapan kaidah yang berbunyi:

الْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ

Artinya: "Yang dipandang adalah keumuman lafazh, bukan kekhususan sebab."

e. Hadis Rasul saw yang berbunyi:

لَوْلَا اَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي)

Artinya: " Seandainya Saya tidak memberatkan ummatku, niscaya saya akan memerintahkan mereka bersiwak ketika setiap hendak shalat." (Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhari, Muslim, abu Dawud, at-Turmudzi, dan an-Nasa`i).

Hadis ini menunjukkan bahwa tujuan *asy-Syari'* adalah menghilangkan kesempitan dari umat, dengan tidak mengharuskan atau mewajibkan mereka bersiwak ketika akan shalat, sekalipun mengandung hikmah sangat urgen atau penting untuk kebersihan dan kesehatan. Untuk memudahkan dan tidak merepotkan mereka, maka Nabi saw. hanya menetapkan hukumnya sebagai sunnat, bukan wajib.

f. Adanya kesepakatan ulama *(ijma')* atas tidak ada beban hukum yang memberatkan dalam amal-amal perbuatan.

Para ulama telah sepakat atas tidak adanya kesulitan dan kesempitan dalam beban-beban hukum. Ini menunjukkan bahwa tujuan *asy-Syari'* tidak memberatkan umat dalam aturan-aturan hukum yang diturunkan oleh Allah untuk manusia.

Dengan demikian, secara keseluruhan, melalui dalil-dalil yang bersifat umum dan yang bersifat khusus, lalu diperkuat oleh oleh ijma' ulama, bahwa secara akumulatif kaidah di atas telah menjadi suatu petunjuk atau pedoman yang sampai kepada derajat *qath'i.* Imam asy-Syatibi (1977. 1: 340) mengungkapkan:

الْأَدِلَّةُ عَلَى رَفْعِ الْحَرَجِ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَلَغَتْ مَبْلَغَ الْقَطْعِ

Artinya: "Dalil-dalil yang menunjukkan dihilangkannya kesempitan dari umat ini telah sampai kepada tingkatan qath'i (pasti)."

Kaidah maqashid di atas telah diperkuat oleh kaidah maqashid berikut ini:

لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الشَّارِعَ قَاصِدٌ إِلَى التَّكْلِيْفِ بِمَا يَلْزَمُ فِيْهِ كُلْفَةٌ وَمَشَقَّةٌ مَا، وَلَكِنَّهُ لَا يَقْصِدُ نَفْسَ الْمَشَقَّةِ، بَلْ يَقْصِدُ مَا فِي ذَالِكَ مِنَ الْمَصَالِحِ الْعَائِدَةِ عَلَى الْمُكَلَّفِيْنَ.

Artinya: "Tidak ada perbantahan bahwa asy-Syari' bermaksud memberi beban dengan sesuatu yang mengikat di dalamnya ada kesulitan dan kesushan, tetapi Dia tidak memaksudkan kesulitan itu sendiri, melainkan Dia memaksudkan apa yang ada di balik itu, berupa maslahat-maslahat yang kembali kepada orang-orang mukallaf."

Kaidah maqashid ini, seperti telah dsebutkan, sebenarnya memperkuat kaidah sebelumnya, yang mengatakan bahwa *asy-Syari'* tidak bermaksud memberatkan manusia dengan hukum-hukum yang diturunkan-Nya. Bahwa *khithab syar'i* (aturan-aturan syara') yang diturunkan kepada orang-orang *mukallaf* untuk melaksanakan amal-amal itu bukanlah untuk menyulitkan, walaupun terkadang secara zhahir ada yang terlihat merepotkan atau menyulitkan. Dalam kaidah maqashid di atas, dinyatakan bahwa tidak ada ulama *ushul al-fiqh* yang membantah bahwa hukum-hukum atau beban-beban yang diberikan oleh *asy-Syari'* kepada manusia bukanlah untuk menyulitkan dan menyusahkan mereka, melainkan untuk mencapai apa yang ada di balik beban-beban itu, berupa kemaslahatan-kemaslahatan bagi mereka, baik di dunia ini maupun di akhirat nanti.

Kaidah Kedua :

إِذَا ظَهَرَ فِى بَادِئِ الرَّأْيِ إِلَى التَّكْلِيْفِ بِمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْعَبْدِ، فَذَالِكَ رَاجِعٌ فِى التَّحْقِيْقِ إِلَى سَوَابِقِهِ، أَوْ لَوَاحِقِهِ، أَوْقَرَائِنِهِ

Artinya: "Apabila terlintas dalam pikiran, ada beban (taklif) yang tidak masuk dalam kemampuan hamba, maka yang demikian itu dalam realisasinya kembali kepada yang mendahuluinya, atau yang mengikutinya atau yang menyertainya".

Mayoritas ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat, bahwa di antara syarat orang *mukallaf* dibebani hukum, hendaklah ia memiliki kemampuan diberi beban, yakni ada kemampuan untuk melaksanakannya. Dengan demikian, tidak ada guna adanya *khithab syar'i* (perintah dan aturan syara') yang ditujukan kepada orang *mukallaf*, manakala tidak mungkin atau tidak mampu dilaksanakannya. Padahal *khithab Allah* itu tidak mungkin lepas dari *faidah*, manfaat atau hikmah, atau tidak mungkin hanya untuk sia-sia. Tidak ada beban hukum (*taklif*) yang ditujukan Allah kepada manusia itu, kecuali dapat dan mampu mereka laksanakan.

Terkadang terlintas dalam pikiran kita bahwa ada beban-beban hukum dari Allah yang tidak mampu dilaksanakan oleh manusia (*taklif ma la yuthaq*) atau suatu yang tidak mungkin untuk dilaksanakannya. Dalam menghadapi persoalan ini, hendaklah diteliti atau diperhatikan hal-hal yang mendahului perintah atau aturan itu (*sawa`iq al-khithab*) itu atau yang mengikutinya (*lawahiq al-khithab*) atau yang menyertainya (*qara`in al-khithab*), supaya jelas maksud *asy-Syari'*, bahwa bukanlah tujuan dari perintah atau aturan itu untuk hal-hal yang tidak mampu dilaksanakan oleh orang *mukallaf*, melainkan pendahulu-pendahulu perbuatan itu, atau yang mengiringinya atau yang menyertainya.

Contoh ayat berikut ini akan memperkuat penjelasan makna kaidah di atas:

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat Ali 'imran ayat 102, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam Keadaan beragama Islam".*

Sesungguhnya larangan dalam ayat ini, bukanlah larangan kita untuk mati, karena kita tidak ada kemampuan menghalangi itu, kematian adalah hal yang pasti, kematian itu tidak dapat dimajukan dan tidak dapat ditolak. Maksud ayat di atas adalah larangan keluar dari Islam dalam sepanjang hayat, yakni hendaklah kita tetap memeluk agama Islam selama hidup, karena kita yang masih hidup tidak dapat mengetahui kapan datangnya kematian. Sebab itu, melalui ayat ini, Allah melarang seseorang meninggal dunia dalam keadaan tidak-muslim atau tidak beriman.

2. Ada sebuah hadis riwayat Abu Hurairah:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: أَوْصِنِي، قَالَ : لَا تَغْضَبْ فَرَدَّدّ مِرَارًا، قَالَ: لَا تَغْضَبْ (رواه البخاري)

Artinya: "Dari Abu Hurairah ra, bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Nabi saw.: Beri aku wasiat, Nabi saw. menjawab: Jangan engkau marah, mak ia mengulanginya berulang-ulang."

Sebagaimana diketahui, bahwa marah itu termasuk bagian watak bawaan atau tabiat manusia, yang pada dasarnya tidak mampu dihindari atau dicegah. Sifat marah tersebut sama halnya dengan cinta, sayang, benci, syahwat, dan

sifat-sifat bawaan lainnya yang menjadi bagian dari hakikat manusia yang tidak mungkin hilang dari manusia.

Atas dasar ini, maka larangan marah dalam hadis di atas bukanlah dimaksudkan supaya kita menghapus sifat marah ini secara total sama sekali, karena ia adalah bagian dari hakikat manusia yang tidak dapat dicegah atau dihindari. Oleh karena itu, hadis di atas haruslah dipahami dengan makna yang lain, yaitu harmonisasi dengan prinsip menghilangkan kesempitan, dan menghilangkan beban yang tidak ada kemampuan melakukannya. Dengan demikian, makna hadis tersebut dapat dipahami sebagai berikut:

a. Bahwa yang dimaksud dengan 'jangan marah' adalah perintah melakukan sebab-sebab yang dapat melahirkan akhlak yang baik (*husnal-khuluq*), pemurah, ada rasa malu, *tawadhu'* dan lain-lain. Karena jiwa manusia itu, apabila berakhlak dengan akhlak-akhlak yang baik semacam ini dan menjadikannya sebagai kebiasaan dalam hidup, maka akan dapat membawa kepada terhindarnya seseorang dari marah.

b. Bahwa yang dimaksudkan dengan 'jangan marah' adalah jangan melakukan sesuatu yang dapat melahirkan tindakan marah. Tetapi, seseorang hendaklah berusaha semaksimal mungkin untuk meninggalkan marah dengan menghindari sebab-sebanya, karena apabila sifat marah itu telah menguasai seseorang maka semua tindakannya cenderung sulit untuk dikendalikan.

Kaidah Ketiga :

الشَّرِيْعَةُ جَارِيَّةٌ فِى التَّكْلِيْفِ بِمُقْتَضَاهَا عَلَى الطَّرِيْقِ الْوَسَطِ الْأَعْدَلِ, الْآخِذِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بِقِسْطِ لَا مَيْلَ فِيْهِ،الدَّاخِلِ تَحْتَ كَسْبِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ عَلَيْهِ وَلَاانْحِلَالٍ

Artinya: "Syariat itu berlaku dalam beban-beban hukum sesuai dengan tuntutannya adalah jalan yang tengah dan lurus (adil), yang mengambil dari dua tepi (ath-tharafain=tasydid dan taisir) dengan adil, tidak condong pada salah satunya, yang masuk di bawah usaha hamba tanpa ada kesulitan dan tidak ada pembebasan."

Dengan makna yang sama kaidah maqashid di atas dapat diungkapkan dengan proposisi sebagai berikut:

الْأَصْلُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، الْإِعْتِدَالُ وَالتَّوَسُّطُ بَيْنَ طَرَفَيِ التَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ

Artinya: "Prinsip dasar dalam hukum-hukum syara' adalah lurus dan pertengahan antara dua tepi memberatkan dan meringankan."

Seperti dikemukakan bahwa kaidah maqashid sebelumnya menjelaskan bahwa tidak adanya kesempitan (*nafy al-haraj*) adalah prinsip yang pasti (*ashl qath'i*) dalam syariat Islam, dan prinsip itu adalah tujuan umum syariat, maka kaidah maqashid ini menjelaskan tentang sebagian aspek-aspek syariah yang bersifat moderat dan seimbang dalam hukum-hukum syariat yang berbagai macam, seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan hukum-hukum yang lainnya, yang diajarkan juga berbagai keringanan atau *rukhshah* dalam pelaksanaannya.

Maka aspek-aspek menghilangkan kesempitan (*raf' al-haraj*), dengan demikian, tidak terbatas pada keringanan-keringanan yang ada ketika seorang *mukallaf* menghadapi kesulitan-kesulitan. Tetapi juga, aspek-aspek menghilangkan keringanan itu memang sejak semula telah disyariatkan oleh Allah, yaitu berupa hukum-hukum dan beban-beban yang terjadi di luar kemampuan hamba, dimana beban-beban syara' itu dimudahkan, tanpa ada kesempitan dan kesulitan.

Imam asy-Syatibi ketika mengungkap karakteristik *tasyri'* yang mencerminkan sifat moderat, tampak bagi kita bahwa moderat itu adalah antara dua tepi *tasydid* dan *taisir,* yakni sekalipun terlihat berat, tetapi ada keringanan-keringanan dalam pelaksaannya. Sehubungan dengan ini, ia mengungkapkan:

Jika dalam tasyri' itu terlihat ada penyimpangan seorang mukallaf, atau ada mazhinnah (tempat dugaan) penyimpangan dari moderasi kepada salah satu dua tepi (tasydid dan taisir), niscaya tasyri' itu tetap kembali kepada prinsip moderat dan keadilan (al-wasath wa al-i'tidal). Tetapi dalam kondisi tertentu, ada jalan yang boleh condong kepada salah satu dua tepi tersebut, dalam rangka menghasilkan keadilan. Umpamanya, tindakan seorang dokter yang membawa orang sakit, sebagai pasiennya, kepada kondisi yang terbaik bagi pasien dalam pandangannya, sesuai situasi, kebiasaan, tingkat parah atau tidaknya penyakit pasien, hingga apabila pasien mulai stabil, maka dokter tersebut menyiapkan pengaturannya secara adil, layak, sesuai prinsip-prinsip keadilan (asy-Syatibi, 1977. 2: 163).

Dari ungkapan Imam asy-Syatibi di atas dipahami bahwa pada prinsipnya syariat itu mengajarkan keadilan, tidak boleh melenceng dari keadilan, terutama dalam bertindak terhadap manusia. Kendatipun demikian, adanya tindakan khusus yang terlihat kurang mencerminkan keadilan tetap dibenarkan oleh syariat. Umpamanya, ketika seorang dokter yang menangani pasien-pasiennya, maka ia dapat memilah-milah mana yang harus diprioritaskan dalam penanganannya, selama target atau tujuannya juga untuk mewujudkan keadilan terhadap manusia. Dalam konteks maqashid syariah tentu saja tindakan penyelamatan pasien yang parah adalah dalam rangka *hifzh an-nafs* (memelihara jiwa). Banyak sekali ayat dan hadis yang menganjurkan supaya manusia itu melakukan moderasi dan keadilan.

Kaidah Keempat :

إِنَّ الْأَصْلَ إِذَا أَدَّى الْقَوْلَ بِحَمْلِهِ عَلَى عُمُوْمِهِ إِلَى الْحَرَجِ، أَوْ إِلَى مَا لَا يُمْكِنُ عَقْلًا أَوْشَرْعًا، فَهُوَ غَيْرُ جَارٍ عَلَى اسْتِقَامَةٍ وَلَااطِّرَادٍ، فَلَا يَسْتَمِرُّ الْإِطْلَاقَ

Artinya: "Sesungguhnya ashl itu, dengan muatannya yang bersifat umum, apabila membawa pendapat kepada kesempitan atau kepada sesuatu yang secara akal dan syara' tidak mungkin dilakukan, maka tidaklah berlaku tetap dan terus–menerus, sehingga keumuman itu tidak boleh berlanjut".

Kaidah maqashid ini sesungguhnya juga berkaitan dengan kaidah-kaidah di atas, yaitu memperkuat prinsip menghilangkan kesempatan (*raf' al-haraj*) bagi *mukallaf* dalam hukum-hukum syariat Islam. Kendatipun demikian, kaidah ini terfokus kepada pengecualian-pengecualian dalam penerapan hukum umum. Artinya, bahwa hukum yang berlaku umum itu dapat dikecualikan dalam penerapannya bagi orang-orang tertentu atau dalam situasi dan kondisi tertentu.

Kalau kita kaitkan dengan kaidah-kaidah perluasan makna (*al-qawa'id al-ma'nawiyah*), seperti yang telah penulis uraian dalam buku tersendiri, kaidah maqashid ini sebenarnya sejalan dengan kaidah *al-istihsan*. *Istihsan* tersebut diartikan dengan meninggalkan tuntutan dalil yang bersifat umum, melalui cara pengecualian dan keringanan, yang tujuannya adalah untuk menghilangkan kesempitan (*raf' al-haraj*). Kaidah *istihsan* ini memang memiliki dasar yang kuat, baik berupa *nash, ijma', qiyas*, *'urf, maslahat,* kondisi *dharurat*, dan lain sebagainya, dalam rangka memegang prinsip menghilangkan kesempitan.

Dalam hubungan ini, saya berikan sedikit contoh yang aktual dan kontekstual, sebagai berikut:

1. Istihsan karena *dharurat*, umpamanya dibolehkan mengambil upah, gaji atau honorarium dalam mengajar Al-Qur`an, karena ada hambatan atau ada persoalan finansial bagi pengajar manakala tidak dibenarkan mengambil upah atau gaji dari pengajar tersebut.
2. Istihsan karena untuk kemaslahatan, umpamanya penguasa menetapkan harga pasar dalam rangka menetralisir kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Banyak lagi contoh yang dapat dikemukakan, tetapi hal ini telah penulis uraikan dalam buku yang lain.

Kaidah Kelima

Sehubungan dengan prinsip kemudahan atau meniadakan kesulitan di atas, ada lagi kaidah maqashid yang terkait dengan hukum *'azimah* dan *rukhshah*. Kaidah dimaksud adalah:

.الْعَزِيْمَةُ أَصْلٌ، وَالرُّخْصَةُ إِسْتِثْنَاءٌ

Artinya: "Azimah itu adalah asal seangkan rukhshah adalah pengecualian."

Ungkapan di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa yang dinamakan *'azimah* adalah hukum dasar dan berlaku secara universal, sedangkan *rukhshah* adalah hukum pengecualian bagi orang-orang tertentu dan dalam kondisi-kondisi atau sisuasi-situasi tertentu. Para ulama *ushul a-fiqh* telah memberikan perhatian serius tentang konsep*'azimah* dan *rukhsah* ini dalam berbagai karya mereka. Imam asy-Syatibi merumuskan:

الْعَزِيْمَةُ مَا شُرِعَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ اِبْتِدَاءً

Artinya: "'Azimah itu adalah hukum-hukum kulliyah (universal) yang diysariatkan (Allah) pada mulanya." (asy-Syatibi, 1977. 1: 209).

Yang dimaksudkan dengan hukum-hukum universal (*kulliyah*) yaitu aturan hukum yang tidak ditentukan hanya untuk sebagian *mukallaf,* dan tidak hanya ditentukan dalam situasi tertentu. Umpamanya, shalat yang disyariatkan secara umum, untuk setiap orang dan dalam setiap situasi. Demikian juga puasa, zakat, haji, jihad, dan semua *syi'ar-syi'ar* Islam yang universal (*kulliyah*). Selanjutnya, masuk dalam kategori *'azimah* adalah hukum-hukum yang disyariatkan karena *sabab* yang pada dasarnya mendatangkan maslahat pada asalnya, seperti hukum-hukum yang dapat mewujudkan atau merealisasikan penegakan maslahat dunia-akhirat dalam bentuk jual-beli, sewa-menyewa, dan semua transaksi pengalihan hak. Demikian juga hukum-hukum pidana, *qishash*, dan pertanggungan (*adh-dhaman*). Ringkasnya, semua hukum syariat yang bersifat uiniversal (*kulliyat asy-syari'ah*). Yang dimaksudkan dengan disyariatkan pada mulanya (*ibtida`an*) adalah bahwa tujuan *as-Syari'* itu hukum-hukum *taklifi* yang dibebankan kepada hamba sejak semula dan berlaku secara universal (*kulliyah*) (asy-Syatibi, 1977. 1: 209).

وَالرُّخْصَةُ مَا شُرِعَ لِعُذْرٍ شَاقٍّ اِسْتِثْنَاءً مِنْ أَصْلٍ كُلِّيٍّ

Artinya: "Dan rukhshah adalah hukum yang disyariatkan karena ada uzur yang menyulitkan, sebagai pengecualian dari dasar (hukum) yang universal (kulli) (asy-Syatibi, 1977. 1: 210).

Yang dimaksud dengan 'disyariatkan karena ada uzur adalah pengertian tertentu yang telah disebutkan oleh ulama *ushul al-fiqh*. Dari ungkapan uzur yang menyulitkan' maka dipahami bahwa terkadang uzur itu ada yang semata-mata karena ada kebutuhan (*mujarrad al-hajah*) bukan ada kesulitan, sehingga yang demikian itu tidaklah dinamakan *rukhshah,* seperti disyari'atkan *qiradh,* karena ada keringanan pada asalnya (bukan *rukhshah*), yaitu lemahnya pemilik harta melakukan usaha pengelolaan lahan. Hukum *qiradh* ini dibolehkan walaupun tanpa uzur dan tanpa ada kelemahan pemilik modal. Demikian juga kebolehan *al-musaqat, al-qardh* dan *as-salam,* yang semuanya tidaklah dinamakan *rukhshah* (asy-Syatibi, 1977. 1: 210), melainkan karen semata-mata memang dibutuhkan manusia dalam kehidupannya.

Adapun contoh sederhana dari *rukhshah* adalah bahwa orang yang tidak mampu melaksanakan shalat dengan cara berdiri, atau mampu berdiri namun dengan cara yang sulit atau berat, maka dibolehkan baginya untuk beralih kepada shalat dengan cara duduk, sekalipun ia mengabaikan salah satu rukun shalat (yaitu berdiri betul), tetapi dikarenakan ada kesulitan untuk berdiri maka diberi pengecualian, berupa keringanan, sehingga ia tidak diwajibkan berdiri. Ini adalah *rukhshah* yang sesungguhnya (asy-Syatibi, 1977. 1: 210).

Terkait dengan masalah '*azimah* dan *rukhshah* ini, muncul pertanyaan? Apakah *rukhshah* dan *'azimah* tersebut termasuk kategori hukum *taklifi* atau hukum *wadh'i*? Terjadi perbedaan pendapat para ulama

1. Sekelompok ulama *ushul al-fiqh* berpendapat bahwa *rukhshah* ini masuk bagian hukum *wadh'i,* bukan hukum *taklifi.* Pendapat ini didukung oleh Imam al-Ghazali (t.t. 1: 98), al-Imam Amidi (1982. 1: 187), dan Imam al-Anshari (t,t. 1: 116).

2. Sekelompok ulama *ushul al-fiqh* berpendapat bahwa *rukhshah* tersebut masuk bagian hukum *taklifi,* bukan hukum *wadh'i*. Pendapat ini didukung oleh Imam as-Subki (t.t. 1: 119), Imam al-'Adhad (t.t. 2: 8), dan lain-lain. Alasan yang mereka kemukakan bahwa pembagian *rukhshah* kepada wajib, mandub, mubah, dan makruh, sedangkan *khilaf al-aula* adalah dail bahwa ia itu termasuk *khithab taklif* bukkan *khithab al-wadh'*.

Para ulama kontemporer juga masih melanjutkan dua alur pikir yang berbeda di atas. Dalam bukunya *Ushul al-Fiqh,* Duski Ibrahim (2004: 34) telah menguraikan bahwa sebagian ulama berpendapat, *'azimah* dan *rukhshah* ini termasuk kategori hukum *wadh'i*, bukan *taklifi*. Alasannya, karena *'azimah* adalah aturan *asy-Syari'* dalam kondisi biasa dan kondisi semacam ini dijadikan *sabab* (sebab) untuk diberlakukan hukum *ashl* (hukum semula), sedangkan *rukhshah* adalah aturan *asy-Syari'* yang diberlakukan ketika kondisi lain dari biasanya dan kondisi ini dijadikan sebagai *sabab* (sebab) diberikan keringanan kepada orang-orang *mukallaf*. Tetapi, sebagian mengkategorikan *'azimah* dan *rukhshah* bagian dari hukum *taklifi,* bukan *wadh'i*. Alasannya, karena *'azimah* adalah suatu nama bagi hukum yang dituntut oleh *asy-Syari'* atau dibolehkan-Nya secara umum, sedangkan *rukhshah* adalah suatu nama bagi hukum yang dibolehkan oleh *asy-Syari'* karena kondisi *dharurat* atau hajat. Seperti diketahui, bahwa tuntutan (*thalab*) dan kebolehan (*ibahah*) termasuk dalam kategori hukum *taklifi,* bukan hukum *wadh'i.* Di antara ahli hukum Islam kontemporer yang mendukung pemikiran pertama adalah Abdul Wahhab Khallaf (1947: 121), sedangkan yang mendukung pemikiran kedua adalah Muhammad Abu Zahrah (1958: 50) dan Zakyuddin Sya'ban (1965: 232).

Kalau kita mencoba mengkompromikan pendapat yang berbeda tersebut, tampaknya dapat kita dekati dengan melihat kecenderungan sudut pandang yang merupakan *starting point* dalam menentukan sikap. Kelompok pertama tampaknya melihat dari sudut pandang sebab-sebab yang mendorong kebolehan *rukhshah* tersebut, berupa keadaan

dalam perjalanan (*as-safar*), keterpaksaan (*al-ikrah*), sakit (*al-maradh*), ada kekurangan (*an-naqsh*), dan lain-lain. Manakala sebab-sebab ini termasuk bagian hukum *wadh'i*, bukan hukum *taklifi*, maka secara *tab'i* mereka berpendapat bahwa *rukhshah-rukhshah* itu masuk bagian dari hukum *wadh'i*. Sementara itu, kelompok kedua tampaknya mengarah kepada efek dari adanya sebab-sebab tersebut, berupa kemudahan. Dalam pandangan mereka, efek tersebut tetap masuk dalam hukum *taklifi*, hanya saja beralih dari kesulitan kepada kemudahan. Karena itu, pengertian *rukhshah* menurut mereka ini adalah:

الرُّخْصَةُ :هُوَ اِسْمٌ لِمَا تَغَيَّرَ عَنِ الْأَمْرِالْأَصْلِي إِلَى تَخْفِيْفٍ وَيُسْرٍ تَرْفِيْهًاوَتَوْسِعَةً عَلَى أَصْحَابِ الْأَعْذَارِ. أَوْبِعِبَارَةٍ أُخْرَى :هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ إِلَي تَغَيُّرٍ مِنْ صُعُوبَةٍ إِلَى سُهُوْلَةٍ لِعُذْرٍ.

Artinya: "Rukhshah adalah suatu nama bagi perubahan perkara (hukum) asli kepada kemudahan, karena untuk menyenangkan dan meluaskan atas pemilik-pemilik uzur." Atau , dengan ungkapan lain: "adalah hukum syara' yang berubah dari kesulitan kepada kemudahan, karena ada uzur."

Qashar shalat dari empat rakaat menjadi dua rakaat yang dilarang (*mahzhur*) pada waktu *hadhr* (tidak dalam perjalanan) menjadi *mandub* (dianjurkan) ketika dalam perjalanan. Kemudian makan babi, minum khamar adalah dilarang (*mahzhur*) pada ketika sehat dan ketika ada pilihan (*ash-shihhah wa al-ikhtiyar*) menjadi dibolehkan (*mubah*) pada ketika terpaksa atau darurat.

Kalau kita kaitkan dengan kaidah maqshid di atas, yang mengatakan, bahwa "sebab-sebab *rukhshah* bukanlah dimaksudkan menghasilkan bagi *asy-Syari'* dan bukan dimaksudkan menghilangkan," maka dapat dipahami bahwa keadaan sebab-sebab itu itulah yang dijadikan sudut pandang, sehingga *rukhshah* tersebut masuk dalam kategori hukum *wadh'i*, bukan hukum *taklifi*. Dengan ungkapan lain,

kaidah maqashid di atas mendukung pendapat ulama yang memasukkan *rukhshah* sebagai hukum *wadh'i*.

Kaidah Keenam :

مِنْ مَقْصُوْدِ الشَّارِعِ فِى الْأَعْمَالِ دَوَامُ الْمُكَلَّفِ عَلَيْهَا

Artinya :*"Di antara maksud asy-Syari' dalam 'amal-'amal perbuatan (ibadah) adalah orang mukallaf men-dawam-kannya (mengekalkannya)."*

Kaidah maqashid ini juga terkait dengan prinsip menghilangkan kesempitan (*nafy al-haraj*), namun terfokus kepada perlunya seorang *mukallaf* itu melakukan amal-amal ibadahnya secara terus-menerus. Dengan ungkapan lain, kaidah maqashid ini menjelaskan bahwa *asy-Syari'* menginginkan supaya beban-beban hukum yang diberikan kepada orang-orang *mukallaf* itu hendaklah dilakukan secara berkekalan atau berkesinambungan (*al-mudawamah)* atau terus-menerus (*al-istimrar*) dalam pelaksanaannya.

Banyak dalil yang menguatkan kaidah maqashid di atas, baik dari *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah maupun secara logika (menurut akal).

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-ma'arij ayat 22, yang berbunyi:

   إِلَّا الْمُصَلِّينَ (٢٢)

   Artinya: "kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat",

   Iqam ash-shalah artinya mengekalkan (men-dawam-kan) shalat, ketika kata iqama tersebut disandarkan kepada kata ash-shalah

2. Firman Allah dalam Al-Quran surat al-baqarah ayat 3, yang berbunyi:

   الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣)

Artinya: "(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka".

Dua ayat tersebut dipahami sebagai dalil yang memperkuat kaidah maqashid di atas. Kata *qa`imun* dalam ayat tersebut mengisyaratkan perlunya menunaikan shalat itu secara berkekalan (*mudawamah*) atau terus menerus, konsisten. Demikian juga kata *iqamah ash-shalah* mengandung makna *al-mudawamah wa al-istimrar* (bekekakalan dan teus-menerus), yakni menunaikan ibadah shalat itu hendaklah secara terus-menerus.

3. Hadis Rasul saw. sebagai berikut:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: خُذُوْا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيْقُوْنَ، فَإِنَّ اللهَ لَايُمِلُّ حَتَّى تُمِلُّوْا، وَإِنَّ أَحَبَّ إِلَى اللهِ مَا دُوْوِمَ عَلَيْهِ(أخرجه البخاري ومسلم وان حبان

Artinya: "Sesungguhynya Rasul saw. bersabda: Ambillah (lakukanlah) amal-amal sesuai kemampuan kamu, maka sesungguhnya Allah tidak memberatkan hingga kamu bosan sendiri, dan sesungguhnya yang paling disukai oleh Allah adalah amal yang didawamkan (dikekalkan)

4. Kemudian hadis Nabi saw. yang berbunyi:

أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ

Artinya: Amal perbuatan yang paling dicintai Allah adalah amal (baik) yang dikekalkan oleh pelakunya, sekalipun sedikit."

5. Landasan logis. Sesungguhnya *asy-Syari'* menegakkan sebab-sebab dan menetapkan waktu-waktu tertentu terhadap amal-amal yang *fardhu* atau wajib. Dalam hal ini tampaknya cukup untuk mendapatkan pemahaman secara pasti, bahwa tujuan *asy-Syari'* adalah men-*dawam*-kan atau mengekalkan amal-amal, yakni menunaikannya

secara konsisten, sesuai dengan yang telah diatur dalam hukum-hukum syariat.

C. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang Hubungan Antara Prinsip Menghilangkan Kesempitan dan Tujuan *Mukallaf*

Kaidah Pertama :

الْقَصْدُ إِلَى الْمَشَقَّةِ بَاطِلٌ

Artinya: "Menyengaja kepada kesulitan adalah batil."

Kaidah maqashid di atas merespons tentang adanya tindakan seorang muslim yang memaksakan dirinya untuk melaksanakan amal-amal yang sulit dan berat, atau luar dari kebiasaan, bahkan luar dari kemampuannya. Karena, ia menduga bahwa hal itu akan dapat mendekatkan diri kepada Allah dan akan memperoleh pahala yang lebih besar. Amal-amal sulit dan berat ini dilakukan dengan keinginannya sendiri, bukan karena ada perintah atau karena ada aturan Tuhan. Seperti, seseorang bernazar akan berpuasa seumur hidup, atau ia bernazar akan berangkat haji dengan berjalan kaki, padahal jarak tempuh dari tempat tinggal dengan Mekkah dan Madinah sangat jauh. Keinginan semacam ini muncul dari diri seseorang itu sendiri, bukan karena ada perintah Allah untuk melakukannya. Tindakan semacam ini adalah dilarang, dan ibadah atau pengabdiannya itu tidak benar menurut hukum syariat. Inilah yang dimaksud asy-Syatibi dengan ungkapannya: *"Maka jika kesulitan itu muncul dari keinginannya sendiri, niscaya yang demikian itu dilarang, dan bukanlah pengabdian yang benar."* (asy-Syatibi, 1977. 2: 133).

Ada beberapa argumen yang dapat dijadikan dasar kaidah maqashid di atas, antara lain, adalah:

1. Sesungguhnya telah ditetapkan oleh para ulama *ushul al-fiqh,* bahwa *asy-Syari'* itu tidaklah bermaksud memberikan kesulitan dalam beban-beban hukum yang diturunkan-Nya. Kalau seandainya seorang *mukallaf* ingin melakukan

kesulitan, maka berarti menyalahi tujuan *asy-Syari'*. Padahal kaidah maqashid mengatakan bahwa setiap tujuan yang menyalahi tujuan *asy-Syari'* adalah batal; bertujuan melakukan yang sulit-sulit tanpa ada perintah syariat adalah batal; tidak akan mendapatkan pahala, bahkan akan mendapatkan dosa.

2. Banyak hadis yang menegaskan tentang larangan orang *mukallaf* memberatkan dirinya, tanpa ada aturan syariat.

    a. Pada saat Nabi saw. berpidato, tiba-tiba ia melihat seorang sedang berdiri di bawah terik matahari yang sangat panas, lalu nabi menanyakannya kepada para shahabatnya tentang orang tersebut. Para shahabat menjawab: Ini adalah Abu Isra`il, yang telah bernazar berdiri di bawah terik matahari, tidak akan berteduh, tidak akan berbicara, dan tidak akan makan, untuk mendapatkan pahala yang besar. Maka Nabi saw. berkata: Suruhlah dia duduk, berteduh, berkata, makan dan puasa.

        Abu Isra`il tersebut bermaksud bahwa dalam ibadah puasa yang dilakukannya supaya mendapat pahala yang besar, melebihi orang-orang kebanyakan yang melaksanakan ibadah puasa.

        Dari hadis ini dipahami, bahwa perintah Rasul saw kepada Abu Isra`il untuk duduk berteduh, berbicara dan setersunya itu, adalah petunjuk bagi kita bahwa bermaksud melakukan amal-amal yang berat, tanpa ada perintah syara' bukanlah menjadi media untuk mendekatkan diri kepada Allah dan tidaklah akan mendapatkan pahala.

    b. Hadis riwayat Anas ibn Malik ra. bahwa datang tiga orang manusia ke rumah isteri-isteri Nabi saw. Mereka itu menanyakan tentang ibadat Nabi saw. Maka manakala isteri-isteri Nabi menginformasikanya, maka mereka merasa ibadahnya sangat sedikit, dibanding ibadah Nabi saw. Lalu mereka berkata: Dimana posisi kita dibandingkan dengan Nabi saw.

Nabi telah diampuni dosanya yang telah lalu dan yang akan datang, sedangkan kita tidak. Maka berkata salah seorang mereka: (kalau begitu) Saya akan shalat malam selamanya; yang lain berkata: Saya akan puasa sepanjang masa, tidak akan berbuka; yang lainnya berkata: Saya akan menjauhi isteri-isteri saya, dan tidak akan menggaulinya. Lalu datang Rasul saw., dan berkata: Kamukah yang berkata demikian? Demi Allah, Saya paling takut kepada Tuhan dan paling takwa, tetapi Saya puasa, berbuka, shalat, duduk, dan saya menggauli isteri-isteri Saya. Siapa saja yang tidak suka dengan sunnahku, maka bukanlah dari golonganku

Hadis ini menjelaskan bahwa memberatkan diri sendiri (*at-tasydid 'ala an-nafs*) dan bermaksud melakukan kesulitan, umpamnaya dengan meninggalkan hubungan suami isteri, puasa terus menerus, tidak tidur untuk beribadah di malam hari, dilarang oleh Rasul. Sebab. Berhubunagn suami isteri itu adalah untuk meredam syahwat dan menenangkan jiwa, makan adalah supaya kuat melaksnakan puasa dan ibadah lain, dan demikian juga tidur, tujuanya adalah supaya kuat melakukan ibadah.

Terkait dengan hal di atas, perlu dikemukakan tentang hukum melaksanakan amal-amal perbuatan berat yang bersumber dari keinginan subjektif *mukallaf* dan amal perbuatan yang bersumber dari syariat. Menurut Imam asy-Syatibi kita harus membedakan antara perbuatan sulit yang muncul dari keinginan subjektif seorang *mukallaf* dan perbuatan atau amal yang sulit karena ada aturan syariatnya.

Dalam keadaan yang pertama, yakni amal-amal berat atau sulit berdasarkan keinginan subjektif seorang *mukallaf*, tidaklah dibenarkan. Imam asy-Syatibi (1977. 2: 133) mengungkapkan:

فَإِنْ كَانَتْ حَاصِلَةً بِسَبَبِ الْمُكَلَّفِ وَاخْتِيَارِهِ كَانَ ذَالِكَ مَنْهِيًّا عَنْهُ وَغَيْرَ صَحِيْحِ التَّعَبُّدِ بِهِ

Artinya: "Maka jika (amal-amal sulit itu) muncul sebab mukallaf dan keinginannya sendiri, niscaya yang demikian itu dilarang, dan tidak sah ibadah atau pengabdiannya."

Tetapi, dalam kondisi kedua, yakni perbuatan-perbuatan sulit dan berat yang ada aturan syariatnya, maka perlu diuraikan dengan cermat. Imam asy-Syatibi mengungkapkan:

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ تَابِعَةً لِلْعَمَلِ كَالْمَرِيْضِ غَيْرِ الْقَادِرِ عَلَى الصَّوْمِ أَوِالصَّلاَةِ قَائِمًا وَالْحَاجِّ لَايَقْدِرُ عَلَى الْحَجِّ مَاشِيًّا أَوْرَاكِعًا إِلَّا بِمَشَقَّةٍ خَارِجَةٍ عَنِ الْمُعْتَادِ، فَهَذَا هُوَالَّذِيْ جَاءَ فِيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ. وَجَاءَ فِيْهِ مَشْرُوْعِيَّةُ الرُّخَصِ.

Artinya: "Dan adapun jika (amal-amal itu) mengikuti amal yang ada aturan syara'-nya, seperti orang sakit yang tidak mampu berpuasa atau shalat tidak mampu berdiri, dan orang haji yang hajinya tidak mampu berjalan atau tidak mampu ruku', kecuali dengan kesulitan yang luar dari biasa, maka inilah yang dituju oleh firman Allah: Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesukaran". Dan dalam hal ini disyariatkan rukhshah-rukhshah."

Dengan demikian, seorang *mukallaf* yang mengalami kesulitan dalam menghadapi amal-amal yang ada aturan syarianya, maka dia boleh mengambil hukum-hukum *rukhshah* atau keringanan, sesuai dengan yang dijelaskan oleh *nash-nash* dan dalil-dalil. Tetapi, kalau seorang *mukallaf* itu tidak mau mengambil *rukhshah*, maka dalam hal ini ada dua kemungkinan, yaitu:

3. Seseorang itu mengetahui atau menduga bahwa akan ada bahaya pada dirinya, akalnya atau kebiasannya yang akan membuat sulit atau sempit dan capek, maka ini adalah hal

yang bukan haknya, yakni ia tidak boleh melaksanakan perbuatan yang sulit atau berat itu.

Ada petunjuk hadis yang menunjukkan ini, yaitu:

a. Diriwayatkan dari Jabir ra, ia berkata: Rasul saw. melihat seorang laki-laki dalam perjalanan berteduh di bawah pohon dan diperciki air di atasnya, lalu Rasul saw. bersabda: Apa masalah teman kamu ini? Mereka menjawab: Puasa hai Rasul Allah. Nabi bersabda: *Tidak ada kebaikan perpuasa dalam perjalanan, maka hendaklah kamu mengambil rukhshah yang telah diringankan Allah untuk kamu, maka terimalah.*

b. Larangan Nabi saw menunaikan shalat di hadapan makanan yang telah terhidang, atau sedang sangat menahan kencing.

4. Seseorang itu mengetahui atau menduga bahwa tidak akan ada bahaya pada dirinya, tetapi dalam amal itu ada kesulitan yang tidak biasa. Di sini boleh baginya melaksanakan amal tersebut, sebagaimana ia mengambil syariat *rukhshah* secara umum.

   Dalam pandangan ini, tampaknya Imam asy-Syatibi mendasarkan pendapatnya kepada sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri ra, berkata:

   Kami berperang bersama Rasul saw pada bulan ramadhan, maka di antara kami ada yang berpuasa dan ada yang tidak berpuasa, maka Nabi tidak memberati orang berpuasa untuk tidak berpuasa dan juga orang tidak berpuasa untuk berpuasa, ia melihat bahwa orang yang memiliki kekuatan maka boleh berpuasa dan itu adalah bagus; dan orang yang lemah berpuasa maka boleh tidak berpuasa, dan itu bagus ((H.R. Ahmad, Muslim, an-Nasa`i dan Ibn Hibban).

   Dengan demikian, sebagian shahabat Nabi saw. ada yang mengambil hukum *'azimah* dan sebagian lagi ada yang mengambil hukum *rukhshah*. Tegasnya, kalau seorang *mukallaf* menemui amal-amal sulit atau berat yang ada aturan syariatnya maka kalau mampu dia boleh

mengambil hukum *'azimah*, tetapi kalau tidak mampu ia boleh mengambil hukum *rukhshah*.

Kaidah Kedua :

لَيْسَ لِلْمُكَلَّفِ انْ يَقْصِدَ الْمَشَقَّةَ لِعَظْمِ أَجْرِهَا، وَلَكِنْ لَهُ انْ يَقْصِدَ الْعَمَلَ الَّذِي يَعْظِمُ أَجْرُهُ لِعَظْمِ مَشَقَّتِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَمَلٌ

Artinya: "Tidak boleh seorang mukallaf menyengaja (mencari-cari) kesulitan untuk mendapatkan pahala yang besar; tetapi ia boleh menyengaja amal perbuatan yang besar pahalannya karena besar kesulitannya, yakni dari segi amal tersebut memang ada aturan syariatnya." (asy-Syatibi, 1977. 2: 128).

Kaidah maqashid ini memperjelas makna kaidah maqashid sebelumnya. Ia memberikan pemahaman kepada kita bahwa seseorang tidak dibenarkan sengaja mengerjakan kesulitan yang tidak ada syariatnya, dengan tujuan untuk mendapatkan pahala yang besar. Tetapi, kita boleh melakukan ibadat yang pahalannya besar, karena besar kesulitannya dan sejauh itu amal tersebut memang ada aturan syariatnya. Dalam logika hukum Islam, bahwa *asy-Syari'* tidak mensyariatkan beban yang sulit, setiap sesuatu yang menyalahi maksud *as-Syari'* adalah batil, maka menyengaja yang sulit adalah batil.

Manakala seorang *mukallaf* dibolehkan mengambil hukum *'azimah* dalam situasi *masyaqqah* (ada kesulitan) yang luar biasa, tidak membawa bahaya atau kerusakan pada diri *mukallaf* tersebut, maka seorang *mukallaf* itu hendaklah memikirkan atau mempertimbangkan tentang apakah ia mengambil hukum *'azimah* itu dengan niat atau tujuan amal yang besar pahalanya karena besar kesulitannya, atau berniat mengamalkan kesulitan-kesulitan untuk mendapat besar pahalanya.

Sebagai contoh, seperti yang telah disinggung sebelumnya, bahwa Nabi saw. melarang orang-orang yang ingin berlebihan dalam beribadat dengan melakukan *tabattul* (tidak menikah), karena ingin melakukan amal perbuatan baik yang banyak. Padahal nikah itu adalah salah satu sunnah Rasul saw.

yang apabila kita tidak menyukainya niscaya tidak menjadi golongannya. Nabi saw. bersabda:

النِّكَاحُ سُنَّتِي مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِي

Artinya: "Nikah itu adalah sunnahku. Siapa saja yang tiak menyukai sunnahku, maka bukan bagian dariku."

Kaidah Ketiga:

،لَا يَصِحُّ التَّقَرُّبُ بِالْمَشَاقِ، لِأَنَّ الْقُرْبَ كُلَّهَا تَعْظِيْمٌ لِلرَّبِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

وَلَيْسَ عَيْنُ الْمَشَاقِ تَعْظِيْمًا وَلَا تَوْفِيْرًا

Artinya: "Tidak sah mendekatkan diri dengan kesulitan-kesulitan, karena dekat itu semuanya mengagungkan Tuhan saw, bukanlah kesulitan-kesulitan itu sendiri yang mengagungkan dan bukan pula yang menyempurnakan".

Dari kaidah maqashid ini dipahami bahwa mendekatkan diri kepada Allah dan memperoleh pahala itu bukanlah dengan melakukan ibadah-ibadah yang memberatkan diri sendiri, kalau tidak ada aturan syariatnya. Karena Allah SWT.. tidak menuntut hamba-hamba-Nya untuk melakukan amalan yang berat-berat, melainkan ibadat yang mendatangkan maslahat dan menolak mafsadat. Sejauh itu, pahala itu pada hakikatnya adalah efek dari ikhlas beramal, bukan efek dari amal yang berat-berat, tanpa ada syariatnya tersebut.

Bagaimana dengan hadis yang berbunyi: *"Pahala sesuai dengan pekerjaanmu."* Hadis ini, bukanlah dimaksudkan untuk melakukan amal-amal berat supaya besar pahala, melainkan suatu peringatan dari Rasul saw. bahwa amal-amal yang berat tersebut disertai dengan pahala-pahala yang besar, yang diberikan Allah kepada orang *mukallaf*, supaya dia bersemangat melaksanakannya. Terlepas dari itu, amal-amal yang berat yang dijanjikan pahala oleh Allah adalah amal-amal yang ada aturan syariatnya; bukan keinginan subjektif seseorang, tanpa ada aturan syariatnya.

D. Kriteria Kesulitan yang dipertimbangan (diakui) sesuai yang diungkap Oleh Kaidah-Kaidah Maqashid

Kaidah Pertama:

إِذَا كَانَتِ الْمَشَقَّةُ خَارِجَةً عَنِ الْمُعْتَادِ، بِحَيْثُ يَحْصُلُ لِلْمُكَلَّفِ بِهَا فَسَادٌ دِيْنِيٌّ أَوْ دُنْيَوِيٌّ، فَمَقْصُوْدُ الشَّارِعِ فِيْهَا الرَّفْعُ عَلَى الْجُمْلَةِ

Artinya: "Apabila kesulitan itu luar dari biasa, dimana bagi mukallaf mengalami kerusakan agama atau dunia, maka tujuan asy-Syari' di dalamnya secara umum adalah hilang."

Kaidah maqashid ini menempati kriteria umum bagi kesulitan yang diarahkan oleh tujuan *asy-Syari'* untuk ditolak atau dihilangkan, yakni tidak perlu dilakukan. Kaidah maqashid ini, seperti terlihat dalam kata-katanya, telah mengungkapkan dua macam kesulitan, yaitu: *Pertama,* kesulitan yang biasa, dimana seseorang dapat menerima dan melaksanakannya. *Kedua,* kesulitan yang luar biasa, yaitu kesulitan-kesulitan yang dianggap luar biasa dalam suatu perbuatan. Dengan ungkapan lain, kaidah maqashid ini menjelaskan tentang kesulitan yang menjadi penyebab dibolehkan seorang *mukallaf* mengambil keringanan dengan melakukan *rukhshah*; dan kesulitan yang tidak menjadi penyebab dibolehkan seorang *mukallaf* melakukan *rukhshah*.

Kalau kesulitan yang membolehkan seorang *mukallaf* boleh mengambil keringanan dengan melakukan *rukhshah,* sudah umum dikenal di kalangan umat Islam. Umpamanya, ketika seorang *mukallaf* mengalami kesulitan dalam perjalanan boleh tidak berpuasa di bulan ramadhan, boleh *qashar* shalat; demikian juga ketika ia sedang sakit dibolehkan tidak berpuasa di bulan ramadhan. Kemudian, pada ketika seorang *mukallaf* tidak dapat melakukan shalat berdiri, maka dibolehkan menunaikannya dengan cara duduk, atau berbaring.

Sekarang, seperti diisyaratkan kaidah maqashid di atas, difokuskan kepada pembicaraan tentang kesulitan-kesulitan

luar biasa. Kesulitan luar biasa, dalam konteks ini, adalah kesulitan yang dialami seorang *mukallaf* dapat berpengaruh terhadap kerusakan agama atau kerusakan dunia. Apabila ada pengaruh kerusakan, baik terhadap masalah agama maupun masalah dunia, maka menurut tujuan *asy-Syari'* hendaklah dihilangkan atau tidak dilakukan. Umpamanya, ketika sedang dalam perjalanan di kendaraan ada rasa takut luar biasa akan terjadinya perampokan pada kita. Artinya, ada kesulitan untuk melaksanakan kewajiban shalat di jalanan, dan kesulitan harus dihilangkan, yakni tidak perlu dilakuan shalat di jalanan, demi keamanan. Dalam konteks ini, *hifzh an-nafs* tampaknya harus diutamakan.

Kemudian, adanya pelaksanaan ibadat yang tidak diingini atau dibenci, disebabkan ada uzur *syar'i*. umpamanya kesulitan mengikuti shalat imam yang bacaannya terlalu panjang padahal kita sudah uzur shalat berdiri. Maka dalam hal ini, kesulitan tersebut hendaklah dihilangkan, yakni kita dapat mengikutinya dengan cara shalat duduk. Atau apabila kita ada kepentingan lain dalam waktu singkat, sementara bacaan imam sangat panjang, maka kesulitan itu boleh dihilangkan umpamanya, kita shalat *mufariq*.

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan bahwa Rasul saw. memang tidak menyukai seorang imam yang bacaannya sangat panjang, sehingga akan menyulitkan sebagian makmum tertentu. Ada sebuah hadis riwayat Mu'adz ibn Jabal, ketika Nabi berkata kepadanya:

"Apakah engkau masih anak muda, hai Mu'adz! (Pertanyaan diajukan) ketika ia memanjangkan shalat di tengah masyarakat, yakni ketika ia manjadi imam. Lalu Nabi bersabda: Sesungguhnya di antara kamu itu ada yang perlu segera, kemudian orang-orang yang ada di sekelilingmu itu sebagiannya ada yang lemah, sudah tua atau ada keperluan lain (H.R. al-Bukhari, Muslim dan Ahmad).

Ringkasnya, kalau ada kesulitan yang luar dari kebiasaan atau di luar kemampuan seseorang, maka hendaklah dihilangkan, yakni dengan cara tidak melakukan sesuatu ibadah terlebih

dahulu, apabila diperkirakan akan berpengaruh terhadap kerusakan, baik pada badan, akal, harta atau situasi tertentu.

Kaidah Kedua:

مَشَقَّةُ مُخَالِفَةِ الْهَوَى، لَيْسَتْ مِنَ الْمَشَاقِّ الْمُعْتَبَرَةِ، وَلَا رُخْصَةَ فِيْهَا الْبَتَّةَ

Artinya: "Kesulitan yang mengikuti hawa nafsu, bukanlah termasuk kesulitan-kesulitan yang diakui (dipertimbangkan), dan tidaklah ada rukhshah padanya sama sekali."

Kaidah maqashid ini menguatkan kriteria kesulitan yang diakui hingga tidak membangun atau menetapkan kemudahan-kemudahan yang hanya berdasarkan sebab-sebab yang bersifat perkiraan apalagi berdasarkan hawa nafsu. Karena, ada perbedaan besar antara kesulitan yang hakiki (*al-masyaqqh al-haqiqah*) dan kesulitan yang bersifat perkiraan (*al-masyqqah al-wahmiyah*). Apabila di dalam *taklif* itu ada kesulitan yang mengikuti hawa nafsu, maka tidak dianggap atau tidak diakui menjadi sebab dibolehkannya keringanan. Sebab, tujuan *asy-Syari'* menciptakan syariat adalah untuk mengeluarkan jiwa dari hawa nafsu dan pendorongnya. Oleh karena itu, menurut syariat, *rukhshah* tidak diakui dalam hal-hal yang masuk kategori mengikuti hawa nafsu (asy-Syatibi, 1977. 1: 336).

Mengakui dan menjadikan hawa nafsu sebagai sebab yang membolehkan *rukhshah*, bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'* mensyariatkan hukumnya. Karena syariat itu diturunkan untuk mengekang hawa nafsu manusia yang selalu menjerumuskannya ke jurang kesesatan. Ringkasnya, kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh seorang *mukallaf*, manakala bersifat mengikuti hawa nafsu, maka tidak boleh dipertimbangkan, dan sejauh itu tidak boleh melakukan keringan-keringanan dalam bentuk *rukhshah*.

Kaidah Ketiga:

كُلُّ أَمْرٍ شَاقٍّ جَعَلَ الشَّارِعُ فِيْهِ لِلْمُكَلَّفِ مَخْرَجًا، فَقَصْدُ الشَّارِعِ بِذَالِكَ الْمَخْرَجِ أَنْ يَتَحَرَّاهُ الْمُكَلَّفُ إِنْ شَاءَ

Artinya:"Setiap sesuatu yang memberatkan, di dalamnya asy-Syari' menjadikan jalan keluar bagi mukallaf, maka tujuan asy-Syari' dengan jalan keluar itu adalah bahwa orang mukallaf dapat memilihnya, jika ia menghendaki."

Kaidah maqashid ini mengandung makna bahwa setiap ada perkara yang sulit bagi seorang *mukallaf*, maka *asy-Syari'* akan memberinya jalan keluar. Tujuannya supaya seseorang tersebut dapat melakukan pilihan-pilihan tertentu, yang masih dalam koridor syariat. Adanya jalan keluar yang diberikan *asy-Syari'* ini tentu saja karena Dia sangat mengetahui situasi kontekstual (*qara`in ahwal*) seorang *mukallaf* tersebut.

Sekaitan dengan kaidah maqashid di atas, Imam asy-Syatibi mengatakan bahwa manakala seorang *mukallaf* ingin keluar dari kesulitan-kesulitan yang dihadapinya, maka dia hendaklah beralih kepada tindakan-tindakan yang masih dalam koridor syariat, yang dijadikan *asy-Syari'* sebagai solusi. Jika seorang *mukallaf* itu tidak melakukannya, maka ia melakukan dua larangan, yaitu: *Pertama,* menyalahi maksud *asy-Syari'* dalam hal wajib, mandub atau mubah. *Kedua,* menutup pintu-pintu kemudahan baginya, dan juga berarti melepaskan jalan keluar ketika menghadapi perkara yang sulit, dengan melakukan sesuatu yang tidak disyariatkan baginya.

Imam asy-Syatibi mencontohkan tindakan yang keluar dai koridor yang disyariatkan, umpamanya ketika terjadi masalah kesulitan dalam rumah tangga, maka si suami mentalak isterinya dengan talak tiga sekaligus. Padahal, menurut syariat, kalau ada ketidakcocokan antara suami isteri maka boleh melakukan talak, tetapi talak satu untuk menyadarkan si isteri. Manakala ia sudah sadar, sudah baik, sudah bertaubat, maka suami merujukinya lagi. Manakala isterinya kembali bertingkah, maka diakukan talak kedua, kalau masih kembali bertingkah, maka dilakukan talak tiga. Kalau langsung melakukan talak tiga sekaligus, berarti suami itu telah

menutup pintu-pintu kemudahan yang diberikan kepadanaya dan melepaskan jalan keluar yang diberikan *asy-Syari'* (asy-Syatibi, 1977. 1: 38).

Ada contoh lain tindakan yang keluar dari kesulitan namun salah, yakni dengan cara yang tidak dalam koridor syariat, yaitu: Seseorang yang ingin menunaikan shalat, tetapi tidak mendapatkan air, maka ia meninggalkan tayammum padahal memungkinkan. Manakala ia meninggalkan tayammum, dan langsung shalat, berarti ia berbuat maksiat, dan shalatnya dipandang batal, karena tidak mewujudkan syarat sucinya. Kesalahan seseorang itu adalah tidak mengambil *rukhshah* berupa tayammum untuk bersuci pada ketika kesulitan mendapatkan air atau ada uzur lain, yang wajib dilakukan. Perlu dikemukakan, bahwa dalam situasi tertentu maka kita dapat melakukan shalat *hukmi*, yaitu shalat menghormati waktu, yang pada gilirannya akan dilakukan *qadha*`.

E. Kaidah Tentang Hubungan Sebab-Sebab Kemudahan dan Kaidah-Kaidah Maqashid

Kaidah Pertama :

أَسْبَابُ التَّيْسِيْرِ ثَمَانِيَةٌ

Artinya: "Sebab-sebab kemudahan itu ada delapan macam."

Kaidah maqashid atau ungkapan kalimat sempurna di atas, seperti terlihat dalam artinya, menjelaskan kepada kita bahwa ada sebab-sebab tertentu yang dapat meringankan orang-orang *mukallaf* dalam menjalankan ajaran-ajaran syari'at. Keringanan-keringanan yang diberikan oleh Allah dan Rasul-Nya itu, menurut para ulama *ushul al-fiqh,* paling tidak ada delapan macam, yaitu sebagai berikut:

1. Sebab dalam perjalanan

   Para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat bahwa seseorang yang dalam perjalanan (*as-safar*) diberikan keringanan dalam menjalankan ibadat-ibadat. Tetapi, mereka berbeda pendapat tentang perjalanan yang membolehkan

keringan itu (*as-safar al-mustaujib li ar-rukhshah*). *Pertama,* menurut ulama Hanafiyah baru boleh mendapat keringanan apabila seseorang itu dalam berjalanan tiga hari, ukuran cepat perjalanan yang sedang-sedang saja. *Kedua,* menurut ulama Malikiyah, Syafi'iyah, Hanabilah, sepanjang 16 *farsakh* atau dua *marhalah* atau ukuran sekarang ini lebih kurang 81 kilometer.

Di antara keringanan-keringanan disebabkan dalam perjalanan yang diakui oleh *asy-Syari'* adalah kebolehan tidak berpuasa di bulan ramadhan, kebolehan *qashar* dan *jama'* dalam melaksanakan shalat. Terkait dengan *shalat jama' taqdim* atau *ta`khir* disebabkan musafir ini, terjadi perbedaan pendapat ahli fiqih (al-Marghinani, t.t. 1: 142; Ibn Jizzi, t.t. : 57; Ibn Rusyd, 134 H. 1: 170), yaitu sebagai berikut:

a. Menurut ulama Syafi'iyah dan Imam Ahmad, dalam perjalanan (*as-safar*) itu dibolehkan *jama' taqdim* dan *jama' ta'khir*.

b. Menurut pendapat Imam Malik yang masyhur, dalam perjalanan itu hanya boleh di-*jama'*-kan dua shalat saja, apabila benar-benar mengalami kesulitan.

c. Menurut pendapat al-Auza`i, dan yang diriwayatkan dari Malik dan Ahmad ibn Hanbal, bagi seorang musafir itu hanya boleh *jama' ta'khir* saja.

d. Menurut pendapat Hanafiyah, sama sekali tidak boleh bagi orang yang musafir itu men-*jama'* dua shalat. Yang dibolehkan itu hanya di *'Arafah* dan *Mudzdalifah* saja.

2. Sebab sakit

Sakit (*al-maradh*) juga diakui dan dibenarkan menjadi sebab keringanan dalam melaksanakan ajaran Islam. Sakit dimaksudkan adalah sakit yang relatif parah, dimana penyakitnya itu kemungkinan akan berbahaya bagi penderitanya atau akan lambat sembuhnya kalau tidak diberikan keringanan.

Di antara keringanan tersebut, antara lain, adalah sebagai berikut:

a. Dibolehkan bertayammum ketika kesulitan memakai air, sebagaimana disebutkan Allah dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 3, yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (٣)

Artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya".

b. Selain itu, orang yang sakit dibolehkan melakukan sebagian larangan *ihram* dengan membayar *fidyah,* yakni puasa tiga hari, atau memberi makan enam orang miskin, atau menyembelih seekor kambing. Hal ini dijelaskan oleh Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 196, yang berbunyi:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ

كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٦)

Artinya: "Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah. jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), Maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), Maka wajiblah atasnya berfid-yah, Yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban. apabila kamu telah (merasa) aman, Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat. tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah). dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya".

3. Sebab terpaksa

Terpaksa (*al-ikrah*) dimaksudkan adalah menanggung atau memikul sesuatu yang tidak disukai atau diridho`i. Dengan demikian, orang yang terpaksa (*al-mukrah*) berarti seseorang yang mengucapkan atau melakukan sesuatu yang bukan atas dasar keridho'an atau keinginannya. Adapun keterpaksaan itu menjadi sebab diberikan syara' keringanan adalah berdasarkan firman Allah tentang hak orang yang dipaksa menuturkan kata *kufr*, seperti terlihat dalam Al-Qur`an surat an-nahl ayat 106, yang berbunyi:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦)

Artinya: "Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar".

Kemudian sabda Rasul saw yang berbunyi:

إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَااسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ (رواه ابن ماجه والبيهقي)

Artinya "Sesungguhnya Allah telah menghilangkan dari umat-Ku kesalahan, kealpaan dan sesuatu yang dipaksakan atasnya." (H.R. Ibn Majah dan al-Baihaqi).

Aspek kemudahan (*mazhhar at-taisir*) atas orang yang terpaksa, bahwa ijma' telah menyatakan hilangnya dosa *ukhrawi*. Sekaitan dengan ini, perlu dikemukakan bahwa, berbeda dari hukum *ukhrawi*, mengenai hukum *duniawi* sesungguhnya telah berbeda pendapat ulama.

4. Sebab lupa

Lupa (*an-nisyan*) dimaksudkan adalah tidak mampu menghadirkan sesuatu ketika dibutuhkan, dan lupa itu adalah bagian dari sebab-sebab yang dijadikan Allah sebagai alasan keringanan dan kemudahan (*at-takhfif wa at-taisir*). Aspek kemudahan dimaksud adalah bahwa orang yang lupa itu tidak berakibat kepada tindakan atau sanksi hukum *ukhrawiyah*. Semua perbuatan yang terjadi atau muncul dari orang yang lupa termasuk hal yang dimaafkan (al-'Izz ibn Abdis Salam, t.t. 2: 304).

Adapun tanggung jawab perbuatan yang dilakukan oleh orang yang lupa, maka dibedakan antara perbuatan yang berkaitan dengan hak Allah dan hak-hak hamba. Jika termasuk bagian hak-hak Allah, maka orang yang lupa itu hendaklah ingat dan menyadari: yakni jika ia termasuk bagian yang tidak dapat dilakukannya kembali, seperti jihad dan jum'at, maka gugurlah kewajibannya dengan

berlalunya perbuatan ini. Tetapi, jika perbuatan itu termasuk hak-hak Allah yang dapat dilakuaknnya kembali, seperti shalat, zakat, puasa, nazar, maka wajib didapatkan atau dilakukan kembali (di-*qadha'*).

Adapun dalam kaitannya dengan hak-hak hamba, maka lupa itu tidak dapat dianggap sbagai alasan gugurnya kewajiban itu. Sebab itu, seandainya seseorang merusak harta orang lain karena lupa, maka wajib bertanggung jawab mengganti, baik harga atau bentuk bedanya (az-Zarkasyi, t.t. 3: 272).

5. Sebab ketidak-tahuan

Ketidak-tahuan (*al-jahl*) digambarkan sebagai berikut: *"Seseorang tidak mengetahui tentang sesuatu yang semestinya ia mengetahuinya, dan ini disebut jahil basith. Jika seseorang mengenali sesuatu, tetapi berbeda dari hakiat yang sebenarnya, maka disebut jahil murakkab."* (Ibn an-Nujjaim, t.t. : 303).

Ketidak-tahuan dapat dianggap sebagai alasan keringanan bagi seseorang untuk tidak melakukan sesuatu, sehingga ia dimaafkan. Sekaitan dengan ini Imam al-Qarafi mengungkapkan:

"Ketahuilah, bahwa pemilik syara' sesungguhnya toleran terhadap beberapa ketidak-tahuan. Dia memaafkan orang yang melakukannya, tetapi ada juga yang tidak dimaafkannya. Adapun kriteria ketidak-tahuan yang dimaafkan adalah: ketidak-tahuan yang secara adat memang sulit memproteknya. Dan hal-hal yang tidak sulit memproteknya, lalu dilalaikan, maka tidak akan dimaafkan (al-Qarafi, t.t. 1: 150).

Atas dasar pemikiran ini, maka tidaklah dianggap *al-jahl* (tidak tahu) sebagai alasan keringanan terhadap sesuatu yang mayoritas orang mengetahuinya, seperti keharaman khamar, zina, membunuh, mencuri, kewajiban shalat, puasa, zakat, haji. Karena hukum-hukum semacam ini telah tersebar dan termashur atau *familiar,* sehingga

orang yang tidak melakukannya tidak dapat berlasan dengan ketidak-tahuan. Alasan semacam ini tidak dapat diterima, kecuali seseorang yang hidup pada masa awal lahirnya Islam (as-Suyuthi, t.t: 200).

Sekaitan dengan hal di atas, dapat dicontohkan sebagai berikut: Seseorang yang musafir di bulan ramadhan dan sampai ke rumahnya sebelum fajar, lalu pagi-pagi ia sarapan, karena tidak mengetahui bahwa puasa wajib baginya ketika telah datang ke rumahnya. Maka dalam hal ini, ia wajib meng-*qadha`* puasa yang ia sarapan hari itu, dan tidak ada dosa karena ketidak-tahuan itu.

6. Sebab ada kesulitan umum

   Yang dimaksud kesulitan umum (*'umum al-balwa*) adalah sesuatu yang sangat sulit dicegah atau dihindari, karena sangat halusnya sehingga tersembunyi dalam penglihatan, atau sesuatu itu banyak dan bertebaran, namun sangat sulit untuk dicegah atau dihindari. Adapun motif diberikannya keringanan (*rukhshah*) dikarena dua hal, yaitu:

   a. Sedikitnya sesuatu itu sehingga sulit bagi seorang *mukallaf* untuk mengetahuinya. Atas dasar ini, maka dapat dimaafkan sedikit najis seperti darah bisul dan darah nyamuk, tampiasan kencing di pakaian sebesar ujung jarum dan tanah di jalan-jalan (Ibn an-Nujaim t.t: 76; as-Suyuthi, t.t.: 78). Atau mandi junub, yang airnya mercik sedikit ke bijana tempat mandi, maka dalam hal ini dapat dimaafkan (as-Sarakhsi, t.t. 1: 6).

   b. Banyak dan menyebarnya sesuatu itu sehingga sulit sekali bagi seorang *mukallaf* untuk memproteknya. Dalam hal ini diisyaratkan oleh Rasul saw dalam penjelasannya tentang hikmah dianggap sucinya bekas jilatan kucing, ketika ia bersabda: *"Sesungguhnya* (*kucing itu*) *tidaklah najis, karena ia banyak sekali di sekeliling kamu."* (H. R. Ahmad, at-Turmudzi, an-Nasa`i dan Ibn Hibban).

Kucing-kucing yang ada di rumah kita itu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kita, dan inilah yang menyebabkan bekas jilatan kucing tersebut dianggap tidak najis. Sebab, kalau dihukumkan najis maka akan membawa kepada kesulitan karena kita sangat sulit mencegahnya. Inilah pula yang, oleh Ibn Abidin, dijadikan alasan atau *'illat* hukum dimaafkannya tanah di jalan-jalan, sekalipun tercampur dengan najis, ketika ia mengatakan "*Sesungguhnya hal itu termasuk yang berulang-ulang, dan tidak mungkin memproteknya."* (Ibn Abidin, t.t. 1 : 216). Tidak hanya itu, dengan alasan kesulitan memproteknya, maka tidaklah membatalkan puasa orang yang menelan ludah dan debu di jalanan, hal ini banyak atau sering terjadi dan sulit sekali mencegahnya (as-Suyuthi, t,t: 80; Ibn an-Nujjaim, t.t. : 81).

7. Sebab ada kekurangan

   Yang dimaksudkan dengan kekurangan (*an-naqish*) ini, umpamanya, kekurangan akal bagi anak-anak ketimbang orang yang sudah baligh, kekurangan akal secara alami perempuan dibanding laki-laki. Mengingat ada kekurangan secara alami bagi perempuan, maka mereka tidak dibebani banyak hal yang dibebankan kepada kaum laik-laki, seperti shalat berjama'ah, shalat jum'at, berjihad. Demikian juga kekurangan anak-anak dibandingkan dengan orang sudah baligh atau dewasa maka ia tidak banyak diberi beban untuk melaksanakan hukum-hukum syara'.

8. Sebab tersalah

   Yang dimaksudkan dengan tersalah (*al-khatha`*) ini, yaitu sesuatu yang muncul dari seorang *mukallaf* tanpa disengaja, baik tersalah itu pada tujuan (sasaran) seperti seseorang melemparu memanah atau menembak seseorang yang dikiranya binatang buruan; atau sebaliknya tersalah dalam perbuatan seperti seseorang membidik sesuatu, tetapi tiba-tiba yang terkena adalah manusia (Taftazani, t.t. : 2: 195).

Aspek keringanan (mazhhar at-takfif) dalam hal ini adalah: bahwa asy-Syari' mengakui 'tersalah itu' sebagai sebab tidak adanya efek dosa dan sanksi hukum, sekalipun telah terjadi perbuatan yang dilarang. Hal in berdasarkan sabda Rasul saw. yang artinya: "Diangkat dari umatku (dosa) kesalahan, lupa dan sesuatu yang dipaksa melakukannya."

Adapun dalam hubungannya dengan hukum dunia (*al-hukm ad-dunyawi*), jika terjadi dalam kasus meninggalkan yang disuruh, memungkinkan mengerjakannya, niscaya tidak gugur dengan adanya kesalahan, seperti seseorang yang berijtihad dalam memakai pakaian, lalu ia shalat dengan pakaian itu. Kemudian, ternyata bahwa pakaian yang dia pakai itu adalah najis, maka shalat itu hendaklah ia ulangi. Ini adalah tentang sesuatu yang terkait dengan hak Allah.

Adapun apabila terkait dengan hak-hak hamba, maka wajib atas orang yang tersalah itu mengganti apa yang telah ia lakukan akibat kesalahan, seperti seseorang yang telah merusak harta orang lain, atau membunuh seorang muslim karena tersalah, maka wajib atasnya membayar *diyat* atau *kaffarat*. Allah berfirman dalam Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 92, yang berbunyi:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (92)

Artinya: "Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada Perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, Maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya,

Maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah. dan adalah Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Karena itu, Imam asy-Syatibi berkata: *"Tidak ada perbedaan antara disengaja atau tidak disengaja dalam urusan harta...."* (asy-Syatibi, 1977. 2: 397). Dengan demikian, orang tersalah (*al-mukhthi`*) dan orang yang sengaja (*al-'amid*) adalah sama dalam hal yang terkait dengan hak-hak manusia.

Demikianlah secara garis besar sebab-sebab keringanan yang diberikan oleh Allah kepada orang-orang *mukallaf*. Sesungguhnya, masih banyak sebab-sebab keringanan yang teah diatur dalam syariat Islam, seperti dalam keadaan sangat bahaya (*dharurat*), kebutuhan mendesak (*hajat*), dalam kondisi takut (*khauf*), menghadapi kesulitan (*al-i'sar*), dan lain-lain.

Kaidah Kedua :

أَسْبَابُ الرُّخَصِ لَيْسَتْ بِمَقْصُوْدَةِ التَّحْصِيْلِ لِلشَّارِعِ، وَلَا مَقْصُوْدَةِ الرَّفْعِ

Artinya: "Sebab-sebab keringanan-keringagan bukanlah dimaksudkan menghasilkan bagi asy-Syari' dan bukan pula dimaksudkan menghilangkan."

Kaidah maqashid di atas, menjelaskan hubungan antara sebab-sebab kemudahan (*asbab at-taisir*) dengan maqashid *asy-Syari'*, bukan menjelaskan tentang *asy-Syari'* itu sendiri dan bukan pula menjelaskan tentang sebab-sebab kemudahan itu sendiri. Karena hal ini telah dikemukakan dalam bahasan-bahasan sebelumnya. Namun kita hanya akan melihat relasi, bahkan menjelaskan solusi yang diambil ketika seseorang *mukallaf* menemui kesulitan.

Sebab-sebab kemudahan tersebut mencegah pelaksanaan sesuatu yang harus dilakukan, baik harus dilakukan atau harus ditinggalkan, dari perbuatan-perbuatan hukum *azimah*, baik yang diharamkan atau yang diwajibkan. Umpamanya, keadaan dalam perjalanan (*as-safar*) mencegah kewajiban shalat ashar

empat rakaat, dan menjadikannya dua rakaa't sebagai *qashar*, dan mencegah kewajiban puasa ramadhan, dan menjadikannya diganti setelah ia mempunyai kesempatan dan kemampuan. Sakit mencegah wajibnya berwudhu` dengan air, tetapi diganti dengan tayammum, sebagai solusinya. Keadaan terpaksa mencegah halangan seorang muslim meminum khamar, makan babi; dan sebaliknya syariat membolehkan seseorang itu melakukan hal-hal yang semula dilarang, sebagai solusinya. Masih banyak lagi hal lain yang dapat menjadi penyebab kemudahan yang menghalangi kewajiban melakukan hukum-hukum *'azimah*.

Kaidah Ketiga :

لَيْسَ لِلْمُكَلَّفِ إِيْقَاعُ أَسْبَابِ الرُّخَصِ بُغْيَةَ الْإِنْحِلَالِ مِنَ الْعَزَائِمِ

Artinya: "Bagi mukallaf tidak boleh menetapkan sebab-sebab rukhshah, untuk membuat kerusakan hukum-hukum yang 'azimah."

Dari kaidah maqashid di atas dipahami bahwa seorang *mukallaf* itu tidaklah dibenarkan mengadakan atau mewujudkan sebab-sebab *rukhshah* dengan tujuan untuk menafikan atau menghindari beban-beban hukum syara'. Demikiann juga tidak dapat dibenarkan mewujudkan sebab-sebab *rukhshah* tersebut bertujuan untuk menyalahi atau menentang tujuan *asy-Syari'*. Atas dasar kaidah maqashid ini, maka seorang *mukallaf* itu tidak dibenarkan melakukan perjalanan (*as-safar*) dengan niat untuk menghindari hukum *'azimah* berupa puasa bulan ramadhan. Contoh lain, bahwa seorang *mukallaf* yang sudah memiliki harta yang sampai *nishab* untuk zakat, lalu untuk menghindari itu maka ia mempiutangkan sebagian hartanya itu kepada orang lain, sehingga batas *nishab* tidak sampai lagi, dengan tujuan untuk menghindari membayar zakat. Perbuatan semacam ini dilarang, dan kalau sudah dilakukan maka hukumnya tidak sah.

Ada beberapa dalil *naqli* yang mendukung makna kaidah di atas, antara lain:

1. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 221, yang berbunyi:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: "Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran".

Wajh al-istidalal dari ayat ini dapat ditelusuri dari *sabab an-nuzul*-nya, bahwa ada seorang suami mencerai isterinya dengan talak satu kemudian ia meninggalkannya. Ketika *'iddah*-nya sudah hampir habis maka mantan suami itu merujukinya kembali, setelah itu ia mencerainya lagi. Ketika *'iddah*-nya sudah hampir habis maka ia merujukinya kembali (untuk yang kedua kali), padahal sebenarnya laki-laki itu tidak membutuhkan perempuan itu lagi, melainkan bertujuan hanya untuk menyengsarakannya saja, dengan melakukan hal yang demikian. Yakni bertujuan supaya perempuan tersebut tidak dinikahi oleh laki-laki lain, sehingga masa *'iddah*-nya selalu diulur-ulur. Perbuatan semacam ini, sekalipun tampaknya tetap dalam koridor hukum syariah, jelas tidak dibenarkan, karena akan memudharatkan atau menyengsarakan perempuan atau isteri yang dicerai tersebut. Sejauh itu, seseorang itu telah mempermainkan ayat Allah, dalam penerapannya.

2. Rasul saw. telah bersabda:

(لَايُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَايُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ (رواه البخاري

Artinya: "Tidak boleh dikumpulkan (dicampurkan) antara harta yang terpisah-pisah, dan tidak boleh dipisahkan antara harta yang tercampur, karena takut membayar sedekah wajib (zakat) (H.R. al-Bukhari)."

Hadis di atas menunjukkan larangan *hilah* (lari dari kewajiban hukum) membayar zakat melalui cara melakukan sesuatu yang menghalangi kewajiban zakat harta. Umpamanya, ada tiga orang wajib zakat, masing-masing memiliki 40 ekor kambing yang dalam hal ini ia telah wajib mengeluarkan satu ekor kambing. Lalu, mereka menggabungkan kambing masing-masing mereka, supaya kewajiban zakatnya tetap satu ekor, karena jumlahnya 120 ekor (suatu batas *nishab* yang hanya mengeluarkan 1 ekor kambing secara bersama-sama). Tujuan penggabungan tersebut adalah untuk meminimalisir nilai wajib zakat. Sebab, kalau tidak digabungkan maka masing-masing pemilik kambing tersebut harus mengeluarkan zakat 1 ekor kambing.

Terkait dengan kaidah maqashid di atas, para ulama *ushul al-fiqh* memberikan respons yang berbeda.

3. Pendapat yang sepakat dengan kaidah maqashid di atas, seperti Imam az-Zarkasyi, mengatakan bahwa membuat-buat sebab atau alasan untuk *rukhshah* keringanan tidak dibenarkan. Umpamanya, seseorang menempuh jalan yang jauh dengan tujuan supaya boleh *qashar* shalat yang sesungguhnya ada jalan lain yang dekat dan tidak perlu untuk melakukan *qashar* shalat tersebut. Sama halnya seseorang menempuh jalan yang pendek tapi dilakukannya dengan memutar-mutar kanan-kiri, sehingga kalau diperhitungkan jarak itu sudah sampai dua *marhalah* atau lebih kurang 81 kilometer, suatu jarak yang dibolehkan *qashar* shalat (as-Suyuthi, t.t.: 47). Contoh lain, seseorang yang sengaja mengkonsumsi benda yang menghilangkan kesadaran, dengan tujuan supaya mabuk atau hilang akal, sehingga lepas kewajiban hukum. Hal ini, berdasarkan makna kaidah di atas, tentu saja tidak dibolehkan, karena termasuk *hilah* hukum. Contoh-

contoh yang telah dikemukakan ini adalah bentuk-bentuk sebab-sebab *rukhshah* (ada keringanan) yang tujuannya adalah untuk menghindri kewajiban-kewajiban.

4. Pendapat yang berbeda dari pendapat di atas, yaitu bahwa melakukan sesuatu yang menjadi sebab-sebab *rukhshah* hukumnya hanyalah sebatas makruh, tidak haram, dan tidak dilarang untuk mengambil hukum *rukhshah* tersebut. Pendapat ini tampaknya menyamakan dengan tindakan atau prilaku seseorang yang melakukan perjalanan (*as-safar*) untuk mengambil *rukhshah.*

BAB VI
KAIDAH-KAIDAH MAQASHID TENTANG URGENSI MEMPERHATIKAN EFEK-EFEK DALAM IMPLEMENTASI HUKUM

A. Kaidah-Kaidah Maqashid Yang Mengharuskan Mujtahid Memperhatikan Efek Yang Akan Muncul Dari Implementasi Hukum

Kaidah Pertama:

النَّظْرُ فِى مَآلَاتِ الْأَفْعَالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُوْدٌ شَرْعًا، كَانَتِ الْأَفْعَالُ مُوَافِقَةً أَوْمُخَالِفَةً

Artinya: "Memperhatikan efek-efek perbuatan adalah diakui (dipertimbangkan) dan dimaksudkan secara syara', baik perbuatan itu sesuai atau menyalahi efek-efek tersebut".

Kaidah maqashid ini memberikan arahan kepada seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam menetapkan dan menerapkan suatu aturan hukum. Kaidah tersebut mengharuskannya untuk memperhatikan efek-efek yang akan terjadi dari perbuatan orang *mukallaf* ini. Manakala efek tersebut akan mendatangkan maslahat bagi masyarakat,

berdasarkan penelitian mendalam tentang tujuan *mukallaf,* maka aturan hukum itu dapat diterapkan. Ini merupakan suatu standar materil (*al-mi'yar al-madi*) bahwa aturan hukum, ketika akan diamalkan atau dipraktekkan, hendaklah dilihat fakta dan realitas yang ada, demi terwujudnya *mashalih al-'ibad*. Apabila efek dari aturan hukum itu tidak sesuai dengan tujuan syariat atau akan melahirkan suatu yang mafsadat bagi masyarakat, maka seorang ahli hukun Islam sejak semula hendaklah segera mencegah dari penerapannya, sebelum diberlakukan. Hal ini dimaksudkan supaya masyarakat tidak akan mengalami kerusakan atau kekacauan yang tidak diinginkan, baik oleh syariat maupun masyarakat.

Dengan demikian, kaidah maqashid di atas mensyaratkan seorang mujtahid atau ahli hukum Islam itu hendaklah seorang yang memiliki pemikiran yang jauh ke depan, seorang pemikir hukum visioner dan dapat memprediksi hal-hal yang akan terjadi pada masyarakat atau pada seseorang apabila ia menerapkan suatu hukum yang telah ditetapkan. Sehingga apabila perbuatan itu, menurut prediksinya ataupun perkiraan cerdasnya, akan membawa kepada bahaya (mafsadat) bagi masyarakat atau seseorang individu, dikarenakan kondisi sekeliling atau situasi kontekstual (*qara`in ahwal*) belum memungkinkan, maka seorang mujtahid atau ahli hukum Islam tersebut hendaknya segera mungkin mencegah dari penerapan aturan hukum yang telah ditetapkan, karena pada dasarnya mencegah suatu kemafsadatan itu lebih mudah dari menghilangkannya.

Pemikiran di atas tampaknya sejalan dengan rumusan kaidah fiqih yang berbunyi : الدَّفْعُ أَسْهَلُ مِنَ الرَّفْعِ *(as-Suyuthi, t.t: 95). Artinya: "Mencegah lebih mudah dari menghilangkan." Ini juga sejalan dengan adaqium bahasa Inggris populer di kalangan banyak orang, yaitu ungkapan Prevention is better than cure. Artinya : "pencegahan lebih baik dari pengobatan." Terlepas dari itu, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam hendaklah segera mencegah penerapan suatu aturan hukum yang telah ditetapkan, manakala situasi kontektual (qara`in ahwal) tidak atau belum memungkinkan dari berbagai aspeknya, seperti aspek politik, ekonomi atau aspek sosial-budaya.*

Adapun apabila seorang mujtahid atau ahli hukum Islam telah menerapkan suatu hukum yang telah ditetapkan berdasarkan prediksi dan pemikiran cerdasnya, tetapi dalam perjalanan ternyata terjadi bahaya pada masyarakat, maka dalam kondisi semacam ini ahli hukum tersebut hendaklah menghentikan penerapan dan pemberlakuan aturan hukum itu sama sekali, sebelum kerusakan (mafsadat) atau kekisruhan (*idhthirab*) dalam masyarakat terjadi lebih besar atau lebih parah. Di sinilah letak signifikansi perlunya sosialisasi aturan-aturan hukum yang dibuat, sebelum diberlakukan pada masyarakat.

Terlepas dari itu, kaidah maqashid di atas pada dasarnya membantu seorang mujtahid atau ahli hukum Islam untuk menimbang dan mempelajari secara mendalam dengan pemikiran cerdas tentang apakah telah sesuai dengan syariat atau tidak, apakah bertentangan atau tidak, sebelum menerapkan aturan hukum yang dirumuskan (diputuskan). Kemudian, apakah situasi kontekstual (*qara`in ahwal*) juga sudah memungkinkan atau belum sehingga diperlukan berbagai pembenahan, baik dari aspek rumusan hukum yang akan ditetapkan maupun dari aspek masyarakat itu sendiri.

Pedoman di atas berlaku apabila perbuatan itu pada dasarnya memang disyariatkan, namun akan membawa kepada efek negatif. Bagaimana dengan kebalikannya, yaitu apabila aturan perbuatan itu pada dasarnya tidak disyariatkan (tidak ada *nash*-nya), tetapi ia akan membawa suatu efek maslahat yang mengungguli efek mafsadat dalam pengamalannya? Marilah kita diskusikan lebih lanjut, bahwa dalam kondisi semacam ini tampaknya efek tersebut akan dapat mengubah sifat perbuatan itu, dari keberadaanya yang tidak disyariatkan menjadi dibolehkan, asalkan saja ia tidak bertentangan dengan syariat, sehingga boleh dilakukan, berdasarkan perhatian terhadap efek dalam pengamalan dan penerapannya. Pandangan ini diperkuat oleh pendapat Imam asy-Syatibi yang mengatakan bahwa terkadang perbuatan itu disyariatkan karena ada maslahat yang muncul darinya, dan terkadang tidak disyariatkan karena ada mafsadat yang muncul atau akan

muncul, walaupun pada asalnya adalah boleh (asy-Syatibi, 1977. : 195) .

Tegasnya, dapat dipahami bahwa terkadang suatu perbuatan itu disyariatkan oleh *asy-Syari'* kepada orang-orang *mukallaf* disebabkan ada maslahat yang muncul atau akan muncul darinya; Sebaliknya tidak dibolehkan karena ada mafsadat yang muncul atau akan muncul darinya. Manakala pada dasarnya suatu perbuatan itu tidak disyariatkan oleh *asy-Syari',* tetapi efek ada maslahat, maka berdasarkan kaidah maqashid di atas, sebenarnya perbuatan tersebut adalah dibolehkan. Sebaliknya manakala suatu perbuatan itu pada dasarnya disyariatkan kepada mereka, tetapi efeknya ada mafadat, maka dalam hal ini sesungguhnya perbuatan itu belumlah boleh diterapkan.

Dengan ungkapan lain, terkadang ada aturan yang disyariatkan tersebut belum dapat diterapkan dalam suatu masyarakat, karena efeknya akan membawa kepada bahaya bahkan kekisruhan, sehingga harus diterapkan aturan yang secara sepesifik tidak ditemukan aturan syariat, asalkan dapat menimbulkan maslahat dan tidak bertentangan dengan syariat tersebut. Dalam kondisi semacam ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam, haruslah berpikir keras untuk menerapkan aturan hukum yang sesuai dengan maqashid syariah, yakni mengutamakan kemaslahatan, sekalipun secara spesifik tidak ditemukan *nash* partikularnya.

Ada beberapa argumen yang dapat dijadikan sandaran untuk memperkuat keberadaan kaidah maqashid di atas, antara lain, adalah:

1. Sesungguhnya hukum-hukum itu disyariatkan untuk kemaslahatan hamba. Kemaslahatan tersebut ada yang bersifat duniawiyah dan ada yang bersifat ukhrawiyah. Adapun yang bersifat duniawiyah yaitu perbuatan-perbuatan yang menjadi pendahuluan (*muqaddimah*) atau media (*sabab*), untuk menghasilkan akibat (*musabbab*) berupa kemaslahatan, kebaikan dan kedamaian di dunia. Sedangkan yang bersifat ukhrawiyah, yaitu kembali

kepada efek atau akibat yang akan diterima oleh para *mukallaf* di akhirat nanti, yaitu mereka menjadi ahli surga dan bukan penghuni neraka.

2. Sesungguhnya efek-efek perbuatan yang muncul dari seseorang itu, terkadang keabsahannya memang diakui secara *syar'i,* tetapi terkadang tidak diakui sama sekali. Jika ia diakui, maka itulah yang dicari dan itu pula yang diamalkan; tetapi apabila tidak diakui oleh syariat maka tidak sah dan tidak boleh dilakukan.

3. Berdasarkan kaidah atau metode *al-istiqra` al-ma'nawi* atau penelitian mendalam tentang makna-makna *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah yang dilakukan secara kolektif dan terpadu, bahwa dalil-dalil hukum yang bervariasi itu mengarahkan kepada pengakuan terhadap efek-efek perbuatan, baik yang bersifat umum (*'ammah*) khusus (*khashshah*) atau yang bersifat partikular (*juz`iyah*).

   Adapun dalil-dalil yang bersifat umum (*'ammah*) banyak sekali ditemukan dalam Al-Qur`an, antara lain, adalah:

   a. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 21, yang berbunyi:

      يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١)

      Artinya: "Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa",

   b. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 183, yang berbunyi:

      يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa",

c. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 188, yang berbunyi:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: "Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, Padahal kamu mengetahui".

d. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-baqarah ayat 179, yang berbunyi:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: "Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa".

Menurut Imam asy-Syatibi, secara garis besar, ayat-ayat di atas mengisyaratkan adanya pengakuan *asy-Syari'* terhadap efek-efek suatu perbuatan. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya ungkapan *asy-Syari'* tentang kaitan antara hukum-hukum yang ditetapkannya dengan hasil perbuatan dari pelaksanaan hukum. Ini menunjukkan bahwa efek-efek tersebut sejak semula memang diakui dalam pensyariatan hukum. Umpamanya, berpuasa itu efeknya adalah supaya bertaqwa kepada Allah; *qishash* efeknya adalah supaya terpelihara jiwa dan terhindar dari kekacauan dan permusuhan; transaksi jual-beli efeknya adalah supaya benda yang dimiliki

seseorang itu adalah halal; larangan menyuap hakim efeknya supaya tidak ada suap-menyuap atau memakan harta orang lain secara tidak sah.

Adapun dalil-dalil khusus (*khashshah*) atau partikular (*juz`iyah*) tentang pengakuan terhadap efek suatu perbuatan, antara lain, adalah sebagai berikut:

e. Firman Allah dalam A-qur`an surat al-An'am ayat 108, yang berbunyi:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Artinya: "Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan".

Ayat di atas menjelaskan larangan kepada kita melakukan perbuatan yang mengandung makna memaki-maki sesembahan orang-orang musyrik. Sebab, apabila hal itu kita lakukan maka efeknya adalah mereka juga akan memaki-maki Tuhan kita. Imam al-Qurtubi dalam *al-Jami' li Ahkam al-Qur`an* mengatakan bahwa pada prinsipnya memang benar bahwa sesembahan yang mereka lakukan berupa berhala atau patung itu tidaklah benar, karena yang mereka sembah itu bukanlah Tuhan, melainkan benda yang mereka ciptakan sendiri. Tetapi, ayat ini menjadi dalil bahwa orang yang benar itu terkadang harus menahan diri dari menyatakan kebenaran tersebut, apabila kebenaran yang disampaikan itu akan membawa atau mendatangkan efek yang dapat

membahayakan umat beriman dalam urusan agama (al-Qurtubi, t.t. 7: 61).

f. Kemudian ada sebuah hadis:

إِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم اِمْتَنَعَ عَنْ قَتْلِ الْمُنَافِقِيْنَ وَعَلّلَ ذّالِكَ بِقَوْلِهِ : أَخَافُ أَنْ يَتَحَدَّ ثَ النَّاسُ، أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ (رواه البخاري)

Artinya: "Sesungguhnya Rasul saw telah mencegah dari membunuh orang-orang munafiq. Dia beralasan, dengan mengatakan: Saya takut orang akan mengatakan bahwa Muhammad membunuh saudara-saudaranya."(H. R. Al-Bukhari).

Dari ungkapan Nabi saw. tersebut dipahami, bahwa dia tidak melakukan sanksi hukum bunuh terhadap orang-orang munafik, karena ia takut dengan efek yang akan muncul dalam masyarakat berupa anggapan bahwa Nabi membunuh sahabat-sahabatnya. Sebab, di antara para sahabat Nabi saw. itu memang ada yang termasuk dalam golongan orang-orang yang munafik.

g. Kemudian ada kisah menarik tentang seorang Arab *Badui* (Arab kampung) yang kencing di masjid. Para shahabat Nabi menceritakan, bahwa ketika mereka sedang berada di masjid, tiba-tiba datanglah seorang Arab *Badui* memasuki masjid, lalu kencing di masjid itu. Maka para shahabat membentak dan menghardiknya dengan sangat marah. Lantas Nabi saw. melarang mereka melakukan hal itu, dan menyuruh mereka untuk membiarkan seorang *Badui* itu sampai selesai kencing. Manakala orang Arab kampung itu selesai kencingya, maka Nabi saw. menyuruhnya mengambil timba (centong) berisi air dan disiramkan untuk membersihkan kencing itu. Kemudian ia memanggil seorang Arab kampung

tersebut, dan berkata kepadanya: *"Sesungguhnya ini adalah masjid yang tidak pantas di dalamnya ada sampah atau kotoran, ia sesungguhnya untuk (tempat) shalat dan membaca Al-Qur`an."*

Dalam kasus di atas terlihat bahwa Nabi Muhammad saw. sangat memperhatikan efek (akibat) dari perbuatannya melarang para shahabat menghardik seorang *Badui* yang sedang kencing itu, dengan membiarkannya hingga selesai kencing, yaitu karena takut percikan kencingnya menyebar di pakaiannya dan akan dapat menyebabkannya ia mengalami atau menderita penyakit, walaupun pada kenyataannya ia telah mengotori masjid.

Dalil-dalil di atas menunjukkan keharusan kita meneliti atau memprediksi efek yang akan muncul dari perbuatan atau penerapan aturan hukum, baik dalil yang bersifat umum maupun yang bersifat khusus, berupa kasus-kasus partikular (*al-waqa`i' al-juz`iyah*) yang dicontohkan oleh Nabi saw. Dalam hal ini, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam wajib meneliti dan memprediksi tentang efek dari suatu perbuatan, dengan mempertimbangkan dan menimbang-nimbang unsur-unsur maslahat dan mafsadat, manakala aturan tertentu diterapkan.

Sebenarnya masih banyak dalil yang memperkuat prinsip memperhatikan efek dari suatu perbuatan dalam menetapkan dan menerapkan hukum, baik bersifat umum, bersifat khusus atau partikular. Dalam pandangan Ibn al-Qayyim, tidak kurang dari sembilan puluh sembilan dalil, berupa Al-Qur`an, Sunnah, praktek para shahabat, yang semuanya itu berbicara dan memberi petunjuk tentang arti penting prinsip memperhatikan dan mempertimbangkan efek yang akan muncul dari penetapan atau penerapan aturan yang kita lakukan (Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 137).

Perlu dikemukakan, bahwa dari kaidah maqashid di atas banyak sekali muncul kaidah-kaidah perluasan makna (*al-qawa'id ma'nawiyah*), tentang keharusan mempertimbangan efek suatu perbuatan. Di antara kaidah-kaidah perluasan makna itu adalah kaidah *dzari'ah*, kaidah *hilah*, kaidah *istihsan* dan kaidah *mura`ah al-khilaf*. Kaidah-kaidah ini sebagiannya telah penulis cantumkan dalam buku yang berjudul *Al-Qaqaw'id al-ma'nawiyah* (Kaidah-Kaidah Perluasan Makna), sehingga dalam tulisan ini tidak akan diuraikan lagi.

Kaidah Kedua:

عَلَى الْمُجْتَهِدِ أَنْ يَنْظُرَ فِي الْأَسْبَابِ وَمُسَبَّبَاتِهَا

Artinya: "Seorang mujtahid hendaklah meneliti sebab-sebab dan musabbab-musabbab (akibat-akibat) nya." (asy-Syatibi. 1977. 1: 235).

Kaidah maqashid ini merupakan kelanjutan yang menguatkan kaidah maqashid sebelumnya. Ia memberikan arahan kepada seorang mujtahid atau ahli hukum Islam, supaya dalam menetapkan suatu hukum hendaklah memperhatikan secara serius dan teliti tentang sebab-sebab dan akibat-akibat yang akan timbul darinya.

Terkait dengan makna kaidah maqashid ini, Imam asy-Syatibi ((asy-Syatibi, 1977. 1: 195, 200, 243) telah mengusulkan konsep *musabbab* menjadi dua makna sebagai berikut, yaitu:

1. Pengertian yang bersifat umum. *Musabbab* itu merupakan makna-makna hukum, dengan sasaran-sasaran dan tujuan-tujuan universal (*kulliyah*), yang karenanya hukum-hukum disyariatkan. Dalam menjelaskan pengertian umum ini, asy-Syatibi mengungkapkan bahwa 'hukum-hukum syara' itu disyariatkan bertujuan untuk mendatangkan maslahat atau menolak mafsadat, dan inilah yang secara pasti dikenal dengan *musabbabat*. Kemudian ia berkata: 'dan makna-makna itu adalah efek-efek hukum (*musabbabat*). Selanjutnya, ia mengungkapkan bahwa sebab-sebab (*asbab*) itu disyariatkan adalah untuk menghasilkan efek-

efeknya (*musabbabat*), yaitu berupa maslahat-mashalahat yang didatangkan dan mafsadat-mafsadat yang ditolak.

2. Pengertian yang bersifat khusus, berupa pengaruh-pengaruh partikular (*al-atsar al-juz`iyah*) yang menjadi akibat-akibat dari perbuatan-perbuatan yang dilakukan, yaitu hukum syara' yang diperkenalkan oleh *asy-Syari'* melalui sifat yang zhahir dan terukur, yang langsung ditunjuk oleh dalil-dalil *sam'i* (Al-Qur`an dan hadis), memperlihatkan akibat-akibatnya (*musabbabat*). Umpamanya, kebolehan memanfaatkan benda yang dibeli sebagai akibat dari akad atau transaksi jual-beli yang sah; dibolehkan bersenang-senang atau berhubungan dengan isteri sebagai akibat dari akad nikah yang sah; pelaksanaan *qishash* adalah sebagai akibat dari pembunuhan atau pelukaan; kebolehan *qashar* shalat dan tidak berpuasa di siang hari bulan ramadhan adalah akibat dari situasi dalam perjalanan (*as-safar*); menghasilkan rezeki sebagai akibat dari pengelolaan lahan pertanian, dan lain sebagainya. Kaidah maqashid ini, menurut Imam asy-Syatibi, tampaknya dapat dimaksudkan dan diterapkan untuk dua makna akibat-akibat (*musabbab*) di atas, baik pengertian yang bersifat umum maupun pengertian yang bersifat khusus.

   Perlu dikemukakan, bahwa kaidah maqashid di atas sesungguhnya telah diterapkan atau dilakukan oleh para mujtahid atau ahli hukum Islam terdahulu, baik dari kalangan shahabat Nabi saw. maupun tabi'in dalam banyak kasus. Untuk menyebut di antaranya adalah sebagai berikut, yaitu:

   a. Diriwayatkan dari Abu Bakar ash-Shiddiq dan 'Umar ibn al-Khaththab ra. bahwa keduanya pernah tidak melaksanakan kurban, walaupun telah ditetapkan sunnat oleh Rasul saw., dan mereka berdua mampu melaksanakannya. Kedua shahabat besar, yang menjadi panutan dan contoh teladan itu, terkadang tidak melaksanakan kurban, bukan karena benci dengan sunnah Rasul saw. tersebut, atau tidak

mematuhinya. Hanya saja, keduanya memperhatikan akibat (*musabbab*) yang akan muncul apabila mereka berkurban setiap tahun, yakni karena keduanya takut umat Islam di sekelilingnya menyangka bahwa hukum berkurban itu adalah wajib, padahal hukumnya hanya sunnat. Memperkuat sikap yang diambil oleh dua sahabat besar tersebut, layak juga dikemukakan bahwa Abu Mas'ud al-Anshari bersikap yang sama, dan ia mengatakan: *Saya pernah meninggalkan melakukan kurban, padahal aku orang yang mampu (berkecukupan), karena takut tetanggaku berpandangan bahwa kurban itu adalah wajib atasku."*

Atas dasar hal di atas, Imam asy-Syatibi menetapkan bahwa tidak ada keharusan bagi orang yang terikat dengan *ibadah badaniyah* untuk sangat tekun melakukannya, sehingga mengakibatkan orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan tentang masalah hukum (*al-jahil*) menganggap hukum sesuatu itu adalah wajib, ketika ia melihat orang tersebut terus-menerus melakukannya. Dengan ungkapan lain, persoalan tertentu itu menjadi *mazhinnah li al-hukm* (tempat sangkaan bagi suatu hukum atau ada dugaan kuat bahwa hukum yang sebenarnya sunnat dianggap wajib), yang karena itu selayaknya ia sekali-kali meninggalkannya hingga benar-benar masyarakat diketahui bahwa sesuatu itu bukanlah wajib, melainkan hanya sunnat (asy-Syatibi, 1977. 3: 333).

b. Diriwayatkan dari sebagian shahabat, seperti 'Umar ibn al-Khaththab dan Ibn 'Abbas, bahwa mereka melarang orang yang berpuasa (*ash-sha`im*) mencium isterinya pada saat ia sedang berpuasa. Alasannya adalah karena mereka memperhatikan akibat (*musabbab*) yang akan muncul dari perbuatan itu. Mereka jelas sekali mengetahui adanya riwayat dalam hadis-hadis shahih, bahwa Rasul saw. sering mencium isteri-isterinya, padahal dia sedang bepuasa. Namun,

dua shahabat tersebut memperhatikan akibat (*musabbab*) yang akan muncul dari perbuatan itu, sehingga mereka tidak menerapkan atau mengikuti apa yang dilakukan Rasul saw. tersebut. Akibat dimaksudkan adalah berupa batalnya puasa orang yang mencium isterinya.

Dalam upaya memperkuat pemikiran shahabat tersebut, perlu dikemukakan bahwa pada suatu hari ada seorang yang sudah tua rentah (*asy-syaikh*) bertanya kepada Rasul saw. tentang mencium istri padahal ia sedang berpuasa. Rasul saw. menjawab boleh. Kemudian pada suatu waktu yang lain, datanglah seorang yang masih berusia muda, menanyakan hal yang sama. Jawaban Rasul saw. adalah bahwa diberi keringan dengan membolehkan mencium isteri kalau orang itu sudah tua, dan dilarang bagi orang yang masih berusia muda. Jawaban Rasul saw. ini menunjukkan bahwa dalam menentukan suatu hukum hendaklah memperhatikan akibat (*musabbab*) yang akan timbul. Kalau orang yang berpuasa itu sudah berusia lanjut, maka dipredikasi bahwa dia tidak akan batal puasa. Tetapi, kalau orang yang berpuasa itu masih berusia muda maka dikhawatirkan ciumannya itu berdasarkan syahwat, yang akan dapat berlanjut kepada hal-hal yang dapat membatalkan puasa.

c. Di antara bukti-bukti kebolehan memperhatikan akibat (*musabbab*) dalam penetapan dan penerapan hukum-hukum, adalah apa yang diriwayatkan oleh shahabat berupa menetapkan adanya jaminan bagi pembuat pesanan (*tadhmin ash-shunna'*), padahal mereka ini adalah teman kerjasama: sama halnya dengan tukang roti, tukang jahit, tukang celak, dan ia adalah pengambil upahan yang sama bagi umumnya masyarakat. Menurut asal hukumnya adalah tidak disyariatkan adanya jaminan, karena hak kekuasaannya atas harta adalah hak kekuasaan

amanah bukan kekusaan dengan jaminan, dan orang yang dipercaya itu tidak dibebankan untuk menjamin, kecuali ada hal-hal penyelewenangan atau melampaui batas. Tetapi para shahabat memandang perlunya beralih dari hukum asal seperti ini, karena memperhatikan akibat (*musabbab*) berupa kekhawatiran harta seseorang pemesan akan hilang atau rusak.

d. Para ulama Hanabilah melarang seorang muslim yang berada di negeri musuh untuk menikahi perempuan negeri tersebut, karena memperhatikan atau mempertimbangkan akibat (*musabbab*) yang akan muncul kalau hal itu dilakukan, yakni bahwa anaknya tersebut akan mengikuti agama ibu dan orang sekelilingnya. Ibn Qudamah dalam *al-Mugni fi al-Fiqh al-Hanbali* (t.t. 10: 512) mengungkapkan alasanya, bahwa hal ini karena tidak ada jaminan bahwa anak yang akan dilahirkan isterinya itu akan menjadi muslim, sebab orang-orang kafir di sekelilingnya itu akan membentuk pola hidup, prilaku dan keyakinan seperti yang mereka yakini, dan barangkali anak itu akan tumbuh dan berkembang menjadi pengikut agama mereka. *An-nas 'ala din mulukihim.*

Kalau kita memperhatikan hukum asal, bahwa menikahi perempuan *kitabiyah* hukumnya dibolehkan. Hal ini berdasarkan firman Allah dalam Al-Quran surat al-Ma`idah ayat 5, yang berbunyi:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٥)

Artinya: "Pada hari ini Dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi".

Kendatipun demikian, para ulama Hanabilah tidak membolehaknnya, dengan mempertimbangkan atau memperhatikan akibat (*musabbab*) yang mungkin akan terjadi, yakni karena takut nasib keturunan kaum muslimin, akan mengalami kesesatan, fitnah dan penyelewenangan atau penyimpangan. Dalam kaidah maqashid, mereka ini sesesungguhnya dapat dimasukkan dalam upaya memperhatikan prinsip memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*), salah satu prinsip maqashid syariah.

Sekaitan dengan hal di atas, al-Qadhi Abu Ya'la mengatakan bahwa larangan ulama Hanabilah tersebut sebenarnya adalah larangan makruh (*nahyu karahah*), bukan larangan haram (*nahyu tahrim*), dengan alasan ada firman Allah dalam surat an-nisa` ayat 24, yang berbunyi:

۞ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۖ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٢٤)

Artinya: "Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. dan Dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan Tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Terlepas dari pendapat hukum makruh (*karahah*) atau haram (*tahrim*), yang jelas bahwa hukum yang dietapkan atas larangan itu adalah karena memperhatikan dan mempertimbangkan akibat (*musabbab*) yang akan terjadi, berupa kekhawatiran bahwa anak-anak mereka akan mengikuti agama dan pola hidup orang-orang kafir, mengingat mereka bergaul dengan orang-orang yang tidak seiman itu.

Dalam konteks kekinian, kaidah tersebut di atas dapat dicontohkan dengan kasus kiayi berpolitik. Kiayi pada dasarnya adalah seseorang yang memiliki kompetensi ilmu keaagaam Islam atau ulama yang merupakan pewaris para nabi *al-'ulama` warastah al-anbiya`* dan menjadi memimpin atau *mudir* sebuah pondok pesantren. Tetapi, dewasa ini banyak sekali kiayi atau pimpinan pondok tersebut yang berkecimpung di dunia politik praktis. Persoalannya adalah faktor-faktor apa yang menyebabkannya demikian, dan apa dampak atau akibat dari prilakunya yang berpolitik praktis tersebut. Dalam hal ini, berdasarkan kaidah maqashid di atas, seorang mujtahid atau ahli hukum Islam atau peneliti haruslah mendata atau menelusuri sebab-sebab (*asbab*) yang mendorongnya berpolitik praktis tersebut, umpamanya sebab ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan, keamanan dan lain-lain. Kemudian, seorang mujtahid atau

peneliti tersebut menganalisis tentang akibat-akibat (*musabbab*) yang muncul dari masing-masing sebab tersebut. Dengan demikian, seorang mujtahid, ahli hukum Islam, dan peneliti, bukan hanya meneliti dan menganalisis sebab-sebab saja, melainkan memperhatikan akibat-akibat yang akan ditimbul.

Kaidah Ketiga:

التَّظْرُ فِى الْمَأَلِ يَحْتِمُ اعْتِبَارَ الظُّرُوْفِ الْخَاصَّةِ الْمُحْتِفَةِ بِالْوَاقِعَةِ

Artinya: "Memperhatikan akibat perbuatan berarti mengharuskan mempertimbangkan kondisi khusus yang ditentukan berdasarkan fakta atau kenyataan."

Kaidah maqashid ini mengajarkan kepada seorang mujtahid atau ahli hukum untuk memperhatikan atau mempertimbangkan kondisi atau situasi khusus yang terkait dengan fakta atau kenyataan yang sedang dihadapi. Prinsip pertimbangan semacam ini adalah dalam rangka memahami ikatan kuat antara persoalan hukum yang dihadapi dengan kondisi sosial dan perubahannya. Dalam kaitan ini Fathi ad-Daraini dalam bukunya *an-Nazhariyat al-Fiqhiyah* mengatakan: *Maka seorang faqih (ahli hukum), dengan demikian, hendaklah mengambil dalil sesuai dengan fakta atau kenyataan yang terkait dengan setiap kasus."* (ad-Daraini, 1997 : 175)

Kaidah maqashid di atas, tampaknya mengungkapkan tentang konsep fiqih realitas (*fiqh al-waqi'*). Fiqih realitas sebenarnya adalah penyelesaian tentang suatu masalah hukum dengan mempertimbangkan dalilnya yang pokok dari Al-Qur`an dan Sunnah, dan mempertimbangkan persoalan kekinian yang terkait dengan masalah hukum tersebut. Fiqih ini memang telah mulai dibicarakan oleh para ahli hukum Islam sejak masa-masa awal pertumbuhan dan perkembangan Islam. Contoh yang jelas adalah adanya *qaul qadim* dan *qaul jadid* dari Imam asy-Syafi'i yang memperhatikan situasi kontektual (*qara`in ahwal*) masyarakat Mekkah dan Baghdad, yang direvisi ketika dia berada di Mesir, melakukan pilihan-pilihan terhadap dalil dan kondisi yang tepat untuk diterapkan dalam masyarakat

yang berbeda. Terkait dengan ini, Imam asy-Syatibi menyebut ahli hukum yang memiliki kemampuan memadukan dasar-dasar hukum dengan kondisi dan situasi kontekstual yang terkait dengan masalah hukum yang dihadapi dengan sebutan *al-'alim ar-rabbani*, *al-hakim,* dan *ar-rasikh fi al-'ilm* (asy-Syatibi, 1977. 3: 83).

Sebutan-sebutan di atas memperlihatkan betapa mendalamnya seorang mujtahid atau ahli hukum Islam yang telah sampai kepada keahlian memahami dan merumuskan *fiqh al-waqi'.* Mereka itu telah mengkaji dan memahami dalil-dalil atau sumber-sumber hukum dengan baik, di satu sisi, dan mereka juga memahami tentang kondisi sosial dan situasi kekinian yang terkait dengan permasalahan hukum yang dibicarakan, di sisi lain.

Mengingat sulitnya merumuskan konsep fiqih realitas, maka penulis mengusulkan bahwa sebaiknya peumusan fiqih semacam ini dilakukan secara kolektif (*ijtihad jama`i*), sekalipun boleh dilakukan oleh seorang yang *al-'alim ar-rabbani*, *al-hakim,* dan *ar-rasikh fi al-'ilm,* seperti yang diungkapkan oleh asy-Syatibi di atas. Terlepas dari itu semua, kaidah maqashid di atas mengajarkan kepada kita untuk mempertimbangkan kenyataan dan situasi kontekstual (*qara`in ahwal*) yang terkait dengan masalah hukum.

B. Kaidah Kaidah Maqashid Yang Mengharuskan Adanya Kesesuaian Antara Tujuan *Mukallaf* Dengan Tujuan *asy-Syari'*

Kaidah Pertama:

قَصْدُ الشَّارِعِ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَنْ يَكُوْنَ قَصْدُهُ مِنَ الْفِعْلِ مُوَافِقًا لِقَصْدِهِ فِى التَّشْرِيْعِ

Artinya:"Tujuan asy-Syari' terhadap mukallaf adalah bahwa tujuan mukallaf melakukan perbuatan hendaklah sesuai dengan tujuan asy-Syari' dalam pensyariatannya." (asy-Syatibi, 1977. 2: 331)

Dalam rumusan kaidah maqashid yang senada, Imam asy-Syatibi mengungkapkan:

التَّكَالِيْفُ الْعَادِيَّةُ يَكْفِيْ لِصِحَّتِهَا أَنْ لَا يَكُوْنَ الْقَصْدُ فِيْهَا مُنَاقِضًا لِقَصْدِ الشَّارِعِ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهَا ظُهُوْرُ الْمُوَافَقَةِ

Artinya: "Hukum-hukum adat (dan mu'amalat) untuk sahnya cukuplah (dengan diketahui) bahwa tujuannya tidak menentang tujuan asy-Syari', dan tidak disyaratkan jelas kesesuaiannya (kesesuaian adat dan syara')." (asy-Syatibi, 1977. 1: 257).

Kemudian dalam upaya menyederhanakan makna kaidah di atas, dengan sedikit modifikasi redaksi dari penulis, Farouq Abu Zaid merumuskan kaidah yang dimodifikasi sebagai berikut:

كُلُّ شَيْءٍ جَائِزٌ مَا لَمْ يَتَعَارَضْ مَعَ أُصُوْلِ الشَّرِيْعَةِ

Artinya: "Segala sesuatu adalah boleh, selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar syar'iat."

Terlepas dari itu, kaidah maqashid di atas pada dasarnya menjelaskan kriteria umum tentang tujuan-tujuan *mukallaf* dan motif-motif mereka dalam melakukan suatu perbuatan, yaitu bahwa tujuan perbuatan mereka itu hendaklah sejalan dengan tujuan pensyariatan hukum oleh *asy-Syari'*. Dari kriteria umum ini, dapat dirinci bahwa kriteria pengakuan *asy-Syari'* terhadap perbuatan atau pemikiran tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama,* hal tersebut memang dinyatakan atau ditunjuk langsung oleh dalil-dalil syara', baik Al-Qur`an maupun Sunnah. *Kedua* bahwa pemikiran atau perbuatan tersebut tidak bertentangan dengan maqashid *asy-Syari'*, yang esensinya adalah maslahat, dengan memelihara lima prinsip, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dengan ungkapan lain, kaidah maqashid di atas sesungguhnya bertujuan memelihara maqashid syariah, sehingga manakala

tujuan *mukallaf* itu bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'* berarti merusak kemaslahatan mereka itu sendiri.

Ada beberapa contoh yang dapat dikemukakan untuk kita diskusikan dalam kesempatan ini, antara lain, adalah:

1. Pada prinspnya, saling memberi hadiah itu disyariatkan. Hal ini berdasarkan hadis Nabi saw. yang berbunyi:

   تَهَادُوْا وَتَحَابُوْا

   Artinya: "Saling beri hadiahlah kamu, dan saling kasihilah kamu."

   Tujuan *asy-Syari'* mensyariatkan hadiah atau hibah itu adalah untuk merealisir konsep kasih sayang pesaudaraan dan untuk membersihkan jiwa seseorang dari sifat kikir; demikian juga tujuan adanya syariat saling mengasihi atau mencintai adalah untuk mewujudkan kasih sayang di antara kaum muslimin, dan upaya menegakkan perdamaian di kalangan individu umat atau masyarakat, sebagai pengabdian dalam memelihara persaudaraan (Ibn 'Asyur, 2000: 188). Selajutnya, pihak pemberi hadiah tidak boleh bermaksud untuk tujuan membatalkan makna-makna, nilai-nilai yang dikandung dalam syariat hadiah atau hibah tersebut, seperti berhibah atau memberi hadiah dengan tujuan untuk menghindar dari kewajiban membayar zakat dengan cara mengurangi harta dari *nishab*; atau bertujuan ingin mendapatkan lebih banyak dari yang diberikan; atau ingin memperlihatkan kedemawanannya kepada orang lain atau supaya didengar orang bahwa ia adalah orang yang pemurah, yang dikenal dengan istilah *riya`* dan *sum'ah*, yakni ingin dilihat orang, ingin didengar orang, ingin dipuji dan disanjung. Semua tujuan yang bukan bersifat *syar'i* ini menafikan atau membatalkan kemaslahatan hakiki yang dimaksud oleh *asy-Syari'* dalam pensyariatan hukum hibah atau hadiah. Kendatipun demikian, kalau tujuan seorang *mukallaf* berhibah atau memberi hadiah untuk memberikan contoh kepada orang lain akan arti penting hibah; atau dalam rangka bersyukur atas nikmat yang diterimanya tentu saja tidak dilarang

oleh *asy-Syari'*, seperti diajarkan dalam Al-Qur`an surat *adh-Dhuha* ayat 11. Karena keteladanan berbuat baik, termasuk memberikan hadiah atau hibah, juga bagian dari tujuan hukum syara' yang dibenarkan.

2. Dalam pensyariatan nikah ada hikmah-hikmah dan tujuan-tujuan tertentu yang diisyaratkan oleh Rasul saw. hal ini dipahami dari sabda Nabi saw. sebagai berikut :

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ (أخرجه البخاري ومسلم وأبوداود والنسائي وابن حبان)

Artinya: "Hai para remaja! Siapa saja di antara kamu yang mampu biaya maka hendaklah ia menikah, maka sesungguhnya nikah itu menutup mata dan memelihara faraj (H.R. al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa`i, dan ibn Hibban).

Dari hadis di atas, berdasarkan kaidah *'ibarah an-nash* (memperhatikan ungkapan zhahir *nash*), dipahami bahwa dengan nikah maka kita tidak akan mengikuti nafsu terhadap perempuan lain selain isteri. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan أَغَضُّ لِلْبَصَرِ, dan kita juga akan terpelihara dari perbuatan zina atau yang mengarah kepada perbuatan semacam itu, seperti dipahami dari ungkapan أَحْصَنُ لِلْفَرْجِ. Selanjutnya, dalam masalah hukum nikah ini ada tujuan utama (*al-maqshid al-ashli*) dan tujuan pengikuti (*al-maqshid at-tabi'i*), seperti akan dikemukakan dalam bahasan yang akan datang.

3. Contoh lain, *asy-Syari'* (Nabi dan Rasul saw.), ketika menetapkan hukum talak, sesungguhnya hanya boleh dilakukan ketika ada alasan terhalangnya kelestarian hidup rumah-tangga, yakni hubungan suami isteri itu diduga kuat tidak dapat dilanjutkan lagi, karena selalu terjadi percekcokan (*syiqaq*), tejadi kekisruhan dalam keluarga dan adanya faktor-faktor yang dapat merusak

masing-masing suami-isteri (ash-Shabuni, 1986: 94). Sejauh itu, kendatipun talak itu dibolehkan, statusnya adalah dimurkai oleh Allah. Hal ini dipahami dari hadis Rasul saw. yang berbunyi:

أَبْغَضُ الْحَلَالِ عِنْدَ اللهِ الطَّلَاقُ

Artinya: "Perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak."

Tetapi, apabila suami melakukan talak dengan tujuan supaya terhalangnya isteri mendapatkan warisan, seperti mentalak isterinya pada saat sakit yang membawa kematian, maka keadaan ini menyalahi tujuan *asy-Syari'* dari pensyariatan hukum-Nya. Karena dia melakukan suatu perbuatan yang sebenarnya dibolehkan oleh syara', tetapi untuk mewujudkan tujuan yang tidak disyariatkan, dan ini jelas dilarang (Fathi ad-Daraini, 1997: 172).

4. Selanjutnya, dalam masalah akad jual-beli. Sesungguhnya Al-Qur`an al-Karim telah menegaskan tentang kebolehan jual-beli, seperti disebutkan dalam Al-Qur`an Surat Al-Baqarah Ayat 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥)

Artinya: "Orang-orang yang Makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah

diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya".

Jual-beli disyariatkan karena ada hikmah berupa kebaikan atau kemaslahatan yang sangat besar bagi masyarakat, yaitu menghindari kesempitan yang akan dialami mereka bila tidak disyariatkan jual-beli. Dengan transaksi ini, maka ada kemaslahatan berupa kemudahan masing-masing penjual dan pembeli untuk memenuhi kebutuhannya masing-masing; pembeli mendapatkan komoditi atau benda yang diinginkan, sedangkan penjual mendapatkan uang sebagai harga komoditi tersebut. Apabila media memenuhi kepentingan dan kebutuhan masing-masing bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'*, seperti kedua belah pihak melakukan jual-beli yang cenderung menghalalkan riba yang diharamkan, maka jual-beli yang tidak dibolehkan.

Ada beberapa argumen dan dalil yang mendukung keberadaan kaidah maqashid di atas, yaitu:

a. Seperti telah dikemukakan, bahwa secara umum penciptaan syariat itu adalah untuk kemashlahatan hamba di dunia ini dan akhirat nanti. Oleh karena itu, semua tindakan yang kita lakukan haruslah sejalan dengan tujuan *asy-Syari'*, tidak dibenarkan menyalahi apa yang dituju oleh *asy-Syari'* tersebut (asy-Syatibi, 1977.2: 331).

b. Bahwa, mengingat orang-orang *mukallaf* itu diciptakan adalah untuk mengabdi kepada Tuhan, maka amal-amal perbuatan yang dilakukan harus sesuai dengan tujuan-tujuan dan prinsip asal penciptaannya, yaitu untuk mengabdi kepada-Nya, sehingga seorang *mukallaf* itu akan dapat menerima balasan, baik di dunia maupun di akhirat nanti.

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat adz-Dzariyat ayat 56, yang berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: "Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku".

Firman Allah dalam Al-Qur`an surat al-Anbiya` ayat 25, yang berbunyi:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

Artinya: "Dan Kami tidak mengutus seorang Rasulpun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka sembahlah olehmu sekalian akan aku".

Dua ayat di atas mengandung pengertian bahwa jin dan manusia itu diperintahkan untuk mengabdi kepada Tuhan. Pengabdian itu tidak terbatas hanya pada anggota-anggota tubuh, melainkan juga harus melibatkan ketenangan hati, karena dengan cara itulah ia dapat melakukan ibadah yang sempurna.

Dalam kaidah maqashid di atas telah dikemukakan bahwa praktek amalan kita harus "*Sesuai dengan tujuan asy-Syari'* (*muwafiq li qashd asy-Syari'*). Maksud sesuai dengan tujuan *asy-Syari'* dalam kaidah di atas, adalah sebagai berikut:

a. Seorang *mukallaf* itu dalam melakukan suatu amalan hendaklah menyengaja (*qashad*) melaksanakan hukum-hukum yang disyariatkan, yaitu tujuan-tujuan yang ditetapkan Allah, dan Allah meridhoi tujuan-tujuan itu untuk para hamba-hamba-Nya. Sebab itu, dalam masalah-masalah ibadah melakukan amal perbuatan itu hendaklah dengan niat, seperti yang disebutkan dalam hadits bahwa setiap perbuatan itu hendaklah dengan niat.

b. Prinsip tujuan amal perbuatan adalah bahwa yang terpenting tidak boleh memiliki tujuan yang

bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'*. Sebab itu, berbeda dari masalah ibadat, dalam hal yang berkaitan dengan adat dan muamalat, *'sesuai dengan tujuan asy-Syari'* itu itu cukup dengan tidak bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'*, sekalipun tidak diniatkan secara spesifik.

Kaidah Kedua:

لَا يَلْزَمُ الْقَصْدُ إِلَى الْمُسَبَّبِ، فَلِلْمُكَلَّفِ تَرْكُ الْقَصْدِ إِلَيْهِ بِإِطْلَاقٍ، وَلَهُ الْقَصْدُ إِلَيْهِ

Artinya: "Tujuan itu tidak terikat pada musabbab, maka mukallaf berhak meninggalkan tujuan itu secara mutlak, dan juga berhak (boleh) melakukan tujuan itu."

Kaidah maqashid ini merupakan kelanjutan dari kaidah sebelumnya. Ia menjelaskan bahwa kesesuaian tujuan *mukallaf* dengan tujuan *asy-Syari'* bukan hanya diarahkan kepada objek (*'ain*) yang dituju oleh *asy-Syari'*, tetapi juga kesesuaian tersebut dengan meninggalkan (tidak melakukan) tujuan yang dimaksud oleh *asy-Syari'*, selama tidak disertai oleh tujuan yang membatalkan atau menentang objek (*'ain*) yang dimaksud oleh a*sy-Syari'* itu. Inilah yang dimaksud oleh Imam asy-Syatibi dengan ungkapannya:

لِلْمُكَلَّفِ تَرْكُ الْقَصْدِ إِلَيْهِ بِإِطْلَاقٍ، وَلَهُ الْقَصْدُ إِلَيْهِ

Selanjutnya, kaidah maqashid di atas menjelaskan bahwa selain adanya kesesuaian tujuan *mukallaf* dengan tujuan asy-*Syari'*, juga menjelaskan bahwa tujuan (*qashd*) itu boleh saja tidak terikat dengan *musabbab.* Apa yang dimaksudkan dengan *musabbab*? Menurut Imam asy-Syatibi, sebagaimana juga telah dijelaskan sebelumnya, ada dua pengertian *musabbab,* yaitu pengertian umum dan pengertian khusus. Perlu dikemukakan, bahwa *asy-Syari'* tidak mewajibkan orang-orang *mukallaf* untuk menemukan atau mendapatkan akibat (*musabbab*) atau hasil, karena seandainya mereka dibebani untuk mengetahuinya, maka berarti *taklif bi ma la yuthaq* (memberikan beban yang tidak mampu diketahui). Dengan demikian, suatu akibat atau

hasil itu adalah di luar dari tuntutan hukum (*khithab at-taklif*), dan karena itu, seorang *mukallaf* dibolehkan meninggalkan untuk memperoleh akibat atau hasil tersebut. Dengan ringkas, berdasarkan kaidah maqahid di atas, bagi seorang *mukallaf* itu yang diwajibkan adalah melakukan sebab-sebab (*asbab*) dan tidak wajib mengetahui atau memperoleh akibat (*musabbab*) atau hasil, sekalipun dibolehkan kalau ada kemampuan untuk itu. Kendatipun demikian, dari kaidah maqashid itu juga dapat dipahami bahwa kita sesungguhnya bukan hanya boleh mengetahui akibat atau hasil, tetapi juga berhak untuk memprediksi atau menargetkan suatu akibat atau hasil dari sebab atau media yang kita lakukan. Sebab, *lam* pada kata *lahu* dalam bagian kaidah di atas adalah *lam li al-milk,* yang mengnadung arti 'berhak'.

Kaidah Ketiga:

الْعَمَلُ إِذَاوَقَعَ عَلَى وَفْقِ الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي صِحَّتِهِ سَوَاءٌ أَكَانَ الْعَمَلُ مِمَّا تُصَاحِبُهُ الْمَقَاصِدُ التَّابِعَةُ أَمْ لَا تُصَاحِبُهُ

Artinya: "Amal perbuatan itu apabila terjadi sesuai dengan tujuan utama (maqashid ashliyah), maka tidak ada keraguan dalam keabsahannya, baik perbuatan itu termasuk yang disertai oleh tujuan pengikut (maqashid at-tabi'ah) atau tidak disertainya."

Kaidah maqashid ini adalah penguat keberadaan kaidah maqashid sebelumnya. Untuk memahami kaidah ini lebih jauh, marilah kita diskusikan pandangan Imam asy-Syatibi yang telah membagi tujuan-tujuan syara' kepada dua macam, yaitu : *Pertama,* tujuan-tujuan utama (*al-maqashid al-ashliyah*), yaitu tujuan yang di dalamnya tidak ada bagian (hak) *mukallaf*. Ia adalah dianggap dianggap sangat penting dan diakui dalam semua agama. Karena tujuan-tujuan utama ini menegakkan maslahat secara mutlak, baik terkait dengan individu *mukallaf*, maupun terkait dengan orang lain dan masyarakat. *Kedua,* tujuan-tujuan pengikut (*al-maqashid at-tabi'ah*) yaitu yang di dalamnya dipelihara atau diperhatikan bagian (hak) orang-orang *mukallaf*. Dari segi tujuan-tujuan pengikut

ini, *mukallaf* itu dapat memperoleh hak yang semestinya memang diberikan kepadanya, dalam mencapai keinginan-keinginan tertentu, bersenang-senang dengan istrinya, dan juga hak pemenuhan kebutuhan-kebutuhan hidup mereka, seperti keinginan makan, minum, keinginan terhadap pakaian, tempat tinggal, keinginan atau kecenderungan kepada lawan jenis, dan keinginan-keinginan lain yang memang diperhatikan dan dipelihara bagian atau hak *mukallaf* tersebut (asy-Syatibi, 1977. 2: 178-179).

Terkait dengan dua macam tujuan syara' (tujuan utama dan tujuan pengikut), Imam asy-Syatibi merumuskan kaidah:

الْمَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّةُ ضَرْبَانِ مَقَاصِدُ أَصْلِيَّةٌ وَمَقَاصِدُ تَابِعِيَّةٌ

Artinya: "Tujuan-tujuan syara' itu ada dua macam, yaitu tujuan-tujuan asli (dasar) dan tujuan-tujuan tabi'i (pengikut). (asy-Syatibi, 1977. 2: 120).

Kaidah maqashid ini adalah penguat keberadaan kaidah maqashid di atas. Untuk memahami kaidah ini lebih jauh dan merinci tentang konsep tujuan-tujuan syariat, marilah kita diskusikan pandangan Imam asy-Syatibi tentang tujuan syara' secara agak lebih rinci dari sebelumnya. Ia telah membagi tujuan-tujuan syara' kepada dua macam:

1. Tujuan-tujuan utama (*al-maqashid al-ashliyah*), yaitu tujuan yang di dalamnya tidak ada bagian atau hak *mukallaf*. Ia adalah dianggap dianggap sangat penting (*dharuriyat*) dan diakui dalam semua agama. Karena tujuan-tujuan utama ini menegakkan maslahat secara mutlak, baik penegakan maslahat-maslahat itu dikaitkan dengan setiap *mukallaf* untuk dirinya sendiri; maupun penegakan maslahat-malahat ini dikaitkan dengan kepentingan orang lain atau masyarakat.

   Tujuan-tujuan utama (*al-maqashid al-ashliyah*) ini dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu:

   a. Disebut *dharuriyah 'ainiyah*

Dharuriyah 'ainiyah adalah kewajiban atas setiap *mukallaf* itu sendiri melakukannya, yaitu dia diperintahkan memelihara agamanya, baik secara *i'tiqad*, secara hukum, maupun secara 'amal; memelihara jiwanya dengan melaksanakan dan mewujudkan kebutuhan hidupnya; memelihara akalnya untuk memelihara aturan-aturan yang datang dari Tuhan; memelihara keturunannya dengan cara menikah sesuai dengan lembaga pernikahan Islam untuk mendapatkan keturunan yang sah dan tidak, juga berusaha untuk memakmurkan bumi melastarikan kehidupan; dan memelihara hartanya untuk membantu menegakkan empat macam perkara *dharuriyah 'ainiyah* di atas.

b. Disebut *dharuriyah kifa`iyah*

Dharuriyah kifa`iyah adalah tujuan-tujuan utama yang penting dan terkait dengan beban dan kewajiban atas semua orang *mukallaf* secara umum untuk melaksanakan tujuan-tujuan tersebut, supaya kemaslahatan umum dapat terwujud dalam kehidupan masyarakat. Atas dasar ini, maka semua orang *mukallaf* berkewajiban untuk memakmurkan bumi, memperbaiki sistem kehidupan, memperbaiki urusan masyarakat, mensejahterakan masyarakat, mewujudkan hakim-hakim, mufti-mufti, dan dan mencetak kader ulama ulama yang akan menegakkan maslahat-maslahat umum, baik di bidang kemasyarakatan maupun bidang keagamaan (asy-Syatibi, 1977. 2: 176-177), sehingga terwujud *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (negara makmur penuh dengan ampunan Tuhan).

2. Tujuan-tujuan pengikut (*tabi'ah*), yaitu tujuan-tujuan yang di dalamnnya dipelihara dan diakui bagian (hak) orang *mukallaf*. Dari aspek ini seorang *mukallaf* boleh mendapatkan sesuatu yang memang disediakan oleh Allah untuknya, berupa pemenuhan syahwat, dan bersenang-senang dengan sesuatu yang memang dibolehkan.

Inilah hikmah Tuhan menciptakan dan menginginkan kebahagiaan atau kebaikan manusia di dunia dan akhirat, yakni manusia dipersilahkan untuk berusaha memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Oleh karena itu, Allah menciptakan untuk manusia itu syahwat makan dan minum ketika ia merasa lapar dan haus, sehingga ia berusaha untuk mendapatkannya; menciptakan syahwat atau keinginan kepada perempuan, sehingga ia melakukan berbagai cara atau media untuk mewujudkannya; demikian juga Tuhan menciptakan panas dan dingin yang mendorong mereka untuk mendapatkan pakaian dan tempat tinggal; Tuhan menciptakan surga dan neraka dan mengutus para rasul untuk menjelaskannya, bahwa dunia ini adalah ladang tempat menanam untuk akhirat nanti (*ad-dunya mazra'ah al-akhirah*), supaya orang *mukallaf* selalu merujuk kepada hukum-hukum yang telah ditentukan *asy-Syari'*, agar dapat memperoleh surga di akhirat nanti.

Atas dasar ini, sebagaimana telah disinggung, maka orang-orang *mukallaf* tersebut dihiasai dengan keinginan-keinginan makan apabila ia merasa lapar dan keinginan minum apabila ia merasa haus, yang semua itu sekaligus memotivasi mereka untuk mememenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut semaksimal mungkin. Demikian juga adanya keinginan terhadap perempuan, menggerakkan seorang *mukallaf* untuk melakukan usaha-usaha melalui berbagai media-media untuk menyampaikan kepada keinginan itu; dan termasuk juga adanya kondisi cuaca panas dan dingin secara silih berganti, merupakan faktor penyebab yang mendorongnya kepada adanya usaha mendapatkan pakaian dan tempat tinggal, untuk kenyamanan dan kemudahan mendorong manusia untuk mewujudkan berbagai fasilitas (asy-Syatibi, 1977. 2: 179), termasuk alat-alat elektronik dan kendaraan yang dibutuhkan dalam kehidupan sehari-hari untuk memudahkan akitivitas-aktivitasnya.

Terkait dengan syariat nikah umpamanya, maka dipahami bahwa nikah itu memiliki tujuan tertentu, baik tujuan-

tujuan utama (*maqashid ashliyah*), seperti memelihara kesinambungan keluarga dan pengembangan keturunan, pengembangan agama melalui keturunan; maupun tujuan-tujuan pengikut (*maqashid tabi'ah*) yang merupakan tambahan, yaitu memelihara bagian penting seorang manusia *mukallaf*, berupa kebolehan bersenang-senang dengan perempuan sebagai isteri, menikmati kecantikannya dan menikmati hartanya. Sebab itu, Rasul saw. membolehkan seorang laki-laki menikahi perempuan karena agamanya, atau keturunannya, atau kecantikannya atau hartanya. Hal ini dipahami dari sabdanya:

تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ : لِدِيْنِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِمَالِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّيْنِ تَرِبَتْ لَكَ

Artinya: "Perempuan itu boleh dinikahi karena empat hal, yaitu: karena agamanya, karena keturunannya (kebangsawanannya), karena kecantikannya dan karena hartanya. Tetapi, pilihlah karena agamannya niscaya ia memeliharamu, dan engkau akan selamat.

Apabila seorang *mukallaf* menjauhi tujuan-tujuan pensyariatan (*al-maqashid at-tasyri'iyah*) ini, baik tujuan utama (*maqashid ashliyah*) maupun tujuan pengikut (*maqashid tabi'ah*), seperti tujuan menikah semata-mata untuk menghalalkan perempuan bagi suami pertama yang mentalaknya dengan talak tiga, maka seorang *mukallaf* dengan tujuan menikah semacam ini menyalahi tujuan *asy-Syari'* dari asal pensyariatan nikah, dan juga merusak maslahat yang telah digariskan oleh *asy-Syari'* sebagai sasaran akhir dibolehkan nikah menurut syara'. Tegasnya, berdasarkan kaidah ini (walaupun masih diperselishkan ulama), maka tidak dibenarkan seseorang yang melakukan nikah *tahlil,* yakni nikah yang diniatkan (tanpa diucapkan) supaya mantan suami yang mentalak isterinya dengan talak tiga, dapat menikahinya kembali.

Terlepas dari itu, pada prinsipnya tujuan-tujuan pengikut tersebut tidak dapat dipisahkan dari tujuan-tujuan utama,

karena ia berfungsi sebagai pembantu (*khadimah*) dan penyempurna (*mukammilah*) bagi yang utama itu. Sebab, agama dan dunia akan dapat tegak, terpelihara dengan baik dan berkesinambungan, manakala terpenuhi secara seimbang dan harmonis kebutuhan-kebutuhan manusia, baik yang bersifat *ukhrawiyah* maupun yang bersifat *duniawiyah*.

Kaidah Keempat:

لَا إِشْكَالَ فِي صِحَّةِ الْعَمَلِ الْعَادِي، إِذَا وَقَعَ عَلَى وَفْقِ الْمَقَاصِدِ التَّابِعَةِ وَصَاحَبَتْهُ الْمَقَاصِدُ الأَصْلِيَّةُ

Artinya: "Tidak diragukan lagi tentang keabsahan amal perbuatan yang bersifat adat (dan muamalat), apabila terjadi kesesuaian dengan tujuan-tujuan pengikut (maqashid at-tabi'ah) dan juga disertai oleh tujuan-tujuan utama (maqashid ashliyah)."

Amal-amal perbuatan yang ditujukan Allah kepada orang-orang *mukallaf* itu, secara garis besar, dapat dibagi kepada dua kategori, yaitu: *Pertama,* amal perbuatan yang masuk dalam kategori ibadat, seperti shalat, puasa, haji, zakat dan lain sebagainya. *Kedua,* amal perbuatan tersebut masuk dalam kategori adat dan muamalat, seperti jual-beli, nikah, pakaian, dan semua tindakan yang mubah.

Objek bahasan di sini, seperti terlihat dari ungkapan kaidah maqashid di atas, adalah tentang amal-amal perbuatan yang masuk dalam kategori adat dan muamalat, bukan yang masuk dalam kategori ibadat. Apabila seorang *mukallaf* melakukan amal perbuatan yang bersifat adat dengan tujuan menghasilkan atau memeroleh bagian (hak) dirinya, dan amal perbuatan yang bersifat adat itu sesuai dengan tujuan-tujuan pengikut, maka amal perbuatannya itu adalah benar atau diakui syara', dengan syarat harus disertai juga oleh tujuan-tujuan utama. Adapun penyertaan tujuan-tujuan utama terhadap tujuan-tujuan pengikut dapat dalam bentuk sebagai berikut, yaitu:

1. Dalam bentuk perbuatan nyata dibolehkan, seperti dikatakan bahwa makanan yang dimakan ini atau pakaian yang dipakai ini adalah boleh atau halal. Contoh lain adalah bahwa pernikahan yang aku lakukan ini telah membolehkan bagiku oleh syara' untuk bersenang-senang dengan isteri. Dalam hal ini, bersenang-senang dengan yang mubah, yang sebelumnya adalah haram tersebut, telah diizinkan oleh *syara'*.
2. Penyertaan tujuan-tujuan tersebut dalam bentuk yang belum jelas kebolehannya. Umpamanya seorang *mukallaf* itu melakukan amal-amal perbuatan adat yang prinsipnya memang dibolehkan, tetapi kebolehan itu sendiri tidak diketahuinya melalui dalil, melainkan hanya melalui informasi orang lain. Maka dengan keadaan demikian, seorang *mukallaf* itu sesungguhnya telah melakukan sesuatu perbuatan yang dibolehkan.

Dengan demikian, terjadi perpaduan izin dalam amal perbuatan yang bersifat adat antara bagian (hak) dirinya dengan memelihara tujuan pengikut dan menjunjung perintah Allah, yang merupakan tujuan utama. Atas dasar ini, maka amal perbuatan seorang *mukallaf* yang bersifat adat adalah sah, keberadaannya juga sesuai dengan tujuan utama.

Sekaitan dengan perbuatan yang bersifat adat dan muamalat di atas, para ulama telah sepakat bahwa untuk sahnya tidak diharuskan atau diwajibkan niat *taqarrub* kepada Allah dan niat menjunjung perintah Allah. Umpamanya, makan, minum, berpakaian, atau bermu'amalat dalam bentuk menunaikan amanat, jual-beli, sewa-menyewa. Semua ini, sekali lagi, tidak harus disertai niat. Inilah yang maksudkan oleh para ulama *ushul al-fiqh,* seperti dikemukakan oleh as-Suyuti (t.t: 12), dengan kaidah yang berbunyi:

إِنَّ الْأَعْمَالَ الْعَادِيَّةَ لَا تَحْتَاجُ إِلَى نِيَّةٍ

Artinya: "Sesungguhnya amal-amal yang bersifat adat itu tidak memerlukan niat."

Berdasarkan kaidah ini dipahami bahwa untuk sahnya amal-amal perbuatan yang bersifat adat atau muamalat itu tidak perlu dengan niat. Kendatipun demikian, manakala seseorang *mukallaf* juga menginginkan pahala dari Allah maka hendaklah disertai dengan niat, karena tidak ada pahala suatu perbuatan kecuali dengan niat, sesuai dengan kaidah yang berbunyi:

لَاثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ

Artinya: "Tidk ada pahala perbuatan, kecuali dengan niat."

Adapun alasan tidak disyaratkan niat untuk hukum sahnya amal-amal perbuatan yang bersifat adat dan muamalat, adalah karena bentuk perbuatan itu sudah cukup untuk mendapatkan kemaslahatan yang diinginkan pelakunya, seperti tertunainya pembayaran hutang, terpeliharanya titipan, terwujudnya nafkah isteri, kerabat, dan tertolaknya kemurkaan atau kemarahan. Sebab, kemaslahatan yang diinginkan dari melakukan perbuatan-perbuatan yang bersifat adat dan muamalat itu manfaat dan maslahatnya sudah terlihat oleh pelakunya. Oleh karena itu, tidak diperlukan lagi niat dari pelaku amal-amal perbuatan semacam itu. Amal-amal perbuatan yang bersifat adat atau muamalat ini, berbeda dari amal-amal perbuatan yang bersifat ibadat. Kalau di bidang ibadat ini (seperti shalat, bersuci, puasa, haji, dan lain-lain), untuk sahnya dan mendapatkan maslahat atau manfaat tidak cukup hanya dengan melakukannya saja, melainkan harus disertai dengan niat.

Apakah syarat tujuan pengikut (*al-maqashid at-tabi'ah*) dapat diakui? Dalam hal ini perlu didiskusikan bahwa tujuan pengikut ini adalah penyempurna (*mukammil*) bagi tujuan utama (*al-maqshid al-ashli*). Atas dasar ini, syarat tujuan pengikut adalah bahwa ia tidak boleh menghilangkan atau merusak tujuan utama. Sebab itu, apabila seorang *mukallaf* melakukan perbuatan yang bersifat adat atau muamalat yang sesuai dengan tujuan pengikut, tetapi pada saat yang sama ia melemahkan atau merusak tujuan utama, maka perbuatan itu hukumnya batal, tidak boleh dilakukan.

Atas dasar hal di atas, maka nikah *mut'ah* dianggap batil, tidak boleh dilakukan. Sebab, sekalipun ia sesuai dengan tujuan pengikut (*al-maqashid at-tabi'ah*) yang didalamnya terpelihara bagian (hak) seseorang, namun nikah semacam ini merusak dan bertentangan dengan tujuan utama (*al-maqshid al-ashli*), berupa proteksi atau pemeliharaan keturunan, kelestarian dan kesinambungan pernikahan, bukan ada pembatasan waktu tertentu.

Adapun apabila tujuan pengikut tidak termasuk bagian yang membatalkan atau tidak merusak tujuan utama (*al-maqshid al-ashli*) atau tidak bertentangan dengannya, maka amal perbuatan yang bersifat adat atau mu'amalat itu dianggap sah, boleh dilakukan. Dari sini, maka dipahami bahwa menikahi perempuan karena kemuliaannya (kebangsawanannya), atau karena hartanya atau karena kecantikannya, hukumnya adalah sah, boleh dilakukan. Sebab, sekalipun dimaksudkan adalah sebagai bagian (hak) dari diri seseorang, tetapi maksud atau tujuan tersebut tidaklah bertentangan dengan tujuan utama dari suatu pernikahan, bahkan tujuan utama itu sesungguhnya menyertai pernikahan ini secara potensial (*bi al-quwwah*) atau tersembunyi, sekalipun tidak secara jelas seorang *mukallaf* itu menyatakannya, baik pada saat akad nikah atau sebelumnya. Adapun jalan penyertaan tujuan utama terhadap tujuan pengikut ini adalah bahwa pelaku nikah karena tujuan pengikut, sekalipun tidak dijelaskannya secara tegas tujuan utama berupa pelestarian keturunan, adalah tujuan utama ini telah terwujud secara potensial atau secara tersembunyi. Keberadaan seorang *mukallaf* pelaku nikah ini telah mengamalkan kaidah maqashid lain, yaitu:

إِيْقَاعُ السَّبَبِ بِمَنْزِلَةِ إِيْقَاعِ الْمُسَبَّبِ، قَصَدَ الْمُكَلَّفُ ذَاكَ الْمُسَبَّبَ أَمْ لَمْ يَقْصِدْهُ

Artinya: "Terjadinya sabab (sebab) menempati musabbab (akibat), baik seorang mukallaf itu telah memaksudkan musabbab atau tidak memaksudkannya." (asy-Syatibi, 1977. 2: 211).

Dengan ungkapan lain, pelaku nikah itu manakala dalam penikahannya telah sesuai dengan apa yang disyariatkan, memenuhi perintah, dan mengamalkan sesuai dengan izin atau kebolehan syara' sesuai syarat rukunnya, maka tujuan utama telah terikut di dalamnya, sekalipun ia tidak menyatakannya secara terus terang atau rinci dalam ucapan. Ringkasnya, ketika pernikahan itu telah sah menurut aturan Islam, sesuai dengan kriteria syarat dan rukun pernikahan, maka nikahnya adalah sah, walaupun tujuan utama tidak disebutkan secara lisan. Kaidah dan penjelasannya di atas berlaku dalam amal perbuatan bidang adat dan muamalat. Adapun bidang ibadat, maka ketentuannya akan dijelaskan dalam kaidah berikutnya.

Kaidah Kelima:

الْعَمَلُ الْعِبَادِي إِذَا وَقَعَ عَلَى وَفْقِ الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ، وَصَاحَبَتْهُ الْمَقَاصِدُ التَّابِعَةَ،فَيَخْتَلِفُ حُكْمُهُ بِاخْتِلاَفِ الْمَقْصِدِ التَّابِعِ الَّذِي صَاحَبَهُ

Artinya: "Amal perbuatan hamba (yang bersifat ibadah), apabila terjadi kesesuaian dengan tujuan utama (al-maqashid al-ashiyah), dan disertai tujuan pengikut (al-maqashid at-tabi'ah), maka hukumnya berbeda dengan perbedaan tujuan tabi'i (pengikut) yang menyertainya."

Kaidah maqashid ini mengungkapkan kandungan persoalan yang terkait dengan amal perbuatan orang-orang *mukallaf*, manakala bersesuaian dengan tujuan-tujuan utama, tetapi disertai oleh tujuan-tujuan pengikut. Dalam hal ini, amal perbuatan tersebut dapat saja berbeda hukumnya dengan perbedaan tujuan pengikut yang menyertainya tersebut.

Untuk memahami persoalan ini dengan tepat, maka perlu dikemukakan bahwa tujuan-tujuan utama dalam hukum-hukum ibadat adalah hanya hak Allah semata-mata untuk dipatuhi dan dijalankan sesuai kehendak-Nya. Adapun tujuan-tujuan pengikut maka di dalamnya dipelihara bagian (hak) seseorang *mukallaf*. Oleh karena itu, untuk persoalan ini perlu diuraikan dua hal sebagai berikut, yaitu:

1. Keberadaan amal perbuatan itu bersifat *ukhrawi,* seperti seseorang itu menyembah Allah karena berusaha mendapatkan surga dan terhindar dari masuk neraka. Allah berfirman dalam Al-Qur`an surat as-sajadah ayat 16, yang berbunyi:

تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (١٦)

Artinya: "Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap, serta mereka menafkahkan apa apa rezki yang Kami berikan".

Makna ayat ini bahwa ibadah, selain didilakukan hamba untuk mengabdi dan takut kepada Tuhan, juga bertujuan untuk dapat masuk surga dan terhindar dari masuk neraka. Amal perbuatan yang bertujuan ganda (tujuan utama dan tujuan pengikut) ini adalah amal yang sah, boleh dilakukan, karena memang diakui oleh Allah akan keberadaannya masing-masing. Orang yang menuntut bagian akhirat semacam ini tidaklah termasuk amal perbuatan hamba yang melampaui batas, tidak pula menyalahi syariah, dan tidak menyekutukan Allah dalam amal perbuatan semacam itu. Seseorang itu tidak menyembah pada dirinya, melainkan menyembah Tuhan.

Kalau kita diskusikan lebih jauh tentang amal perbuatan seseorang yang ada kesesuaian dengan tujuan utama, juga disertai tujuan-tujuan pengikut, maka rinciannya adalah sebagai berikut: Jika maksud memperbaiki keadaan dan menimbulkan baik sangka manusia itu adalah motif melaksanakan ibadah, yakni motifnya bertujuan untuk dipuji dan supaya orang lain menduga bahwa seseorang itu adalah orang baik, maka hukumnya adalah *riya`*, beralih dari tujuan utama dan menjadi hanya terwujud tujuan pengikut (asy-Syatibi, 21977. 2: 217). Perbuatan semacam ini telah disepakati oleh para ulama

bahwa hukumnya tidak boleh, karena *riya`*. Seorang Imam Sufi yang bernama al-Harits al-Muhasibi mengatakan: *"Cara beramal perbuatan semacam ini adalah riya` yang bersangatan dan paling besar... yang tidak diingini oleh Allah 'Azza wa Jall.* Imam al-Ghazali mengungkapkan: *"Jika motif riya` lebih dominan dan lebih kuat, maka tidak ada manfaatnya, dan dengan yang demikian itu memudharatkan dan menyebabkan mendapat siksaan."* (al-Ghazali, t.t. 1: 12). Ibn Rajab al-Hanbali juga mengatakan: *"Dan terkadang beramal karena Allah itu, disertai oleh riya`. Jika disertai dengan riya`, maka berdasarkan nash-nash yang shahih menunjukkan atas batal dan gugurnya amal perbuatan itu."*

Amal perbuatan yang bersifat ibadat yang disertai atau dicampuri dengan *riya`* ini telah disepakati ulama akan sia-sia, jika tujuan duniawi yang menjadi motif dilakukannya ibadah. Adapun apabila tujuan duniawi itu bukan menjadi motif utama melakukan ibadah, hanya saja pada diri seorang *mukallaf* itu ada rasa mau pamer, maka dalam hal ini ada dua kecenderungan hukum, yaitu:

a. Kecenderungan pertama melihat bahwa tujuan pengikut itu, apabila tetap dalam bentuknya pengikut, yakni tuntuan bagian duniawi itu bukan motif perbuatan, sedangkan tujuan utama itu lebih kuat, maka amal perbuatan itu dianggap sah, sekalipun dikurangi pahala pelaku perbuatan itu. Kecenderungan ini didukung oleh Imam al-Ghazali (t.t. 1: 12); Ibn al-'Arabi, t.t. 4: 511); ash-Shan'ani (t.t. : 186). Mereka ini mempertimbangkan tentang kekuatan motif perbuatan (*quwwah al-ba'its 'ala al-fi'l*) dan mempertimbangkan aspek yang lebih kuat dari orang-orang yang bermaksud ibadah (pelaku ibadah). Jika tujuan pengikut lebih kuat atas tujuan utama dalam amal perbuatan yang wataknya menuntut menjadi orang yang ikhlas kepada Allah, dan hal itu tidak terlaksana kecuali dengan ikhlas, maka amal perbuatan itu pada ketika itu adalah batil,

karena *riya`* itu menyalahi prinsip beribadat. Tetapi, jika tujuan utama lebih kuat dari amal perbuatan yang dilakukan, yakni diarahkan tujuannya yang utama untuk menghasilkan pahala dan mencapai keridhaan dan keampunan Allah, kemudian terdapat tujuan pengikut berupa pamer, dan pamer ini sifatnya lebih lemah ketimbang tujuan utama, maka amal perbuatan tersebut dianggap sah.

b. Kecenderungan kedua melihat bahwa perbuatan hamba yang disertai atau dicampuri tujuan pengikut dianggap batil, sekalipun campuran itu lemah atau sedikit. Karena prinsip dalam ibadat adalah bahwa ia bersih, ikhlas karena Allah. Kecenderungan ini didukung oleh al-Harits al-Muhasibi dan diperkuat oleh Doktor 'Umar al-Asyqar, seperti ia kemukakan dalam bukunya yang berjudul *Maqashid al-Mukallafin* (2000 : 47).

Para ulama pendukung kecenderungan ini memandang bahwa amal perbuatan hamba apabila dicampuri tujuan *riya`*, niscaya amal perbuatannya itu dihukumkan batil. Adapun dalil yang mereka kemukakan, antara lain, adalah sabda Rasul saw. yang berbunyi:

إِنَّ اللهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا وَابْتَغَى بِهِ وَجْهَهُ

(رواه النسائي والطبراني)

Artinya: "Sesungguhnya Allah tidak menerima dari amal perbuatan, kecuali sesuatu itu ikhlash dan mencari keridhoannya." (H.R. an-Nasa`i dan ath-Thabrani).

Dalam menanggapi pandangan kecenderungan ulama yang kedua ini, Imam al-Ghazali mengatakan bahwa apa yang mereka kemukakan dengan alasannya ini, sebenarnya dapat diterima, tetapi dipahami apabila tujuan utama dan tujuan pengikut itu sama-sama kuat, atau unsur *riya`* yang lebih kuat (al-Ghazali, 1: 12).

2. Bagian kedua bahwa dalam perbuatan yang bersifat ukhrawi, ada unsur yang dicari itu bersifat duniawi. Bagian ini terbagi kepada dua bentuk, yaitu:

    a. Kembali kepada kebaikan keadaan dan baik sangka terhadap orang lain, dan kembali kepada *i'tiqad* yang mulia bagi pelaku amal perbuatan tersebut.

    b. Kembali kepada pencapaian kebutuhan yang bersifat dunia (*ma`rab duniawi*). Dalam hal ini ada dua macam, yaitu: *Pertama,* kembali kepada sesuatu yang khusus untuk diri seseorang itu sendiri, serta tidak terkait dengan kepentingan orang lain. *kedua,* kembali kepada kepentingan orang lain, yang dengan demikian, akan mendapatkan harta dan kedudukan.

Terkait dengan hal di atas, mengenai amal perbuatan hamba pada ketika disertai dengan tujuan pengikut yang khusus untuk diri seseorang itu sendiri, dan tidak terkait dengan kepatutan orang lain, dapat diberi contoh sebagai berikut, yaitu: Shalat di masjid untuk dilihat orang lain dan tetangga, shalat malam untuk mengawasi atau mempelajari situasi, atau istirahat dari mengerjakan makanan dan memasaknya, atau *ihtima`* (berpantang) karena ada rasa sakit yang menimpamanya, atau menunaikan haji untuk melihat negara-negara lain atau untuk berdagang, atau untuk menuntut ilmu, dan lain sebagainya (asy-Syatibi, t.t.2: 219).

C. Kaidah-Kaidah Maqashid Tentang Pengaruh Tujuan (Niat) *Mukallaf* Terhadap Tindakan-Tindakannya

Kaidah Pertama:

الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، الْمَقَاصِدُ مُعْتَبَرَةٌ فِي التَّصَرُّفَاتِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعَادَاتِ

Artinya: "Perbuatan-perbuatan itu hendaklah dengan niat. Maqashid (tujuan-tujuan atau niat-niat) itu diakui dalam tindakan ibadat dan adat." (asy-Syatibi, 1977. 2: 323).

Kaidah maqashid ini secara umum menunjukkan bahwa setiap perbuatan orang-orang *mukallaf* itu hendaklah disertai dengan niat. Dengan demikian, kedudukan dan fungsi niat bagi orang-orang *mukallaf* dalam perbuatan-perbuatan mereka sangat penting, baik bidang ibadat maupun bidang adat, sekalipun tingkat urgensinya berbeda. Sebab itu, disebutkan dalam kaidah maqashid lain sebagai berikut, yaitu:

الْمَقَاصِدُ أَرْوَاحُ الْأَعْمَالِ

Artinya: "Niat-niat itu adalah spirit (ruh) amal-amal perbuatan." (asy-Syatibi, 1977. 2: 34).

Analisis mengenai masalah ini adalah sebagai berikut, yaitu:

1. Tujuan atau niat itu berfungsi sebagi pembeda antara ibadat dan adat, dan juga pembeda antara tingkatan-tingkatan ibadat. Umpamanya, mandi boleh jadi untuk mendinginkan badan atau untuk ibadat yang diperintahkan atau untuk menghilangkan *hadats* besar (mandi *janabah*). Apabia seseorang itu mandi berniat tertentu karena Allah, maka ia menjadi suatu ibadah hamba kepada Tuhan. Sedangkan kalau tidak melakukan niat tertentu, maka tidaklah menghasilkan suatu ibadah kepada Allah. Sebagaimana juga puasa, terkadang karena memang melakukan diet (tidak mengkonsumsi apa-apa untuk tujuan tertentu) dan terkadang untuk mendekatakan diri atau beribadat kepada Allah. Manakala seseorang berniat untuk ibadah, maka menghasilkan suatu ibadah kepada Allah. Sebagaimana juga kita memberikan harta kepada orang fakir-miskin, terkadang merupakan zakat yang diwajibkan, terkadang merupakan ibadah lain (umpamanya infaq, shadaqah, hibah) atau tujuan duniawi yang lain umpamanya hadiah atau cindra mata. Hukum-hukum masalah ini baru dapat ditentukan dengan niat.
2. Sesungguhnya amal perbuatan itu, apabila diniatkan maka ia terkait dengan hukum-hukum *taklifi*, yakni masuk dalam salah satu kategori pola hukum *taklifi* yang lima. Apabila tidak ada niat sama sekali, maka tidak

terkait dengan hukum-hukum *taklifi* sama sekali, seperti perbuatan orang yang tidur, orang lupa dan orang gila (asy-Syatibi, 1977. 2: 324).

3. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan orang *mukallaf* itu ditentukan atau sesuai dengan niat atau tujuan yang diinginkannya. Hal ini sejalan dengan kaidah fiqih yang berbunyi:

الْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

Artinya: "Semua perkara tergantung dengan tujuan atau niatnya." (as-Suyuthi, t.t: 8).

Berdasarkan kaidah fiqih ini, maka diketahui bahwa niat atau tujuan seorang *mukallaf* dalam melakukan perbuatan berpengaruh terhadap hukum perbuatan tersebut. Umpamanya, seseorang memungut sebuah barang yang tercecer dengan niat memelihara atau mengamankannya untuk kemudian dicari pemiliknya, maka seseorang itu adalah melakukan amanah yang tidak dapat dianggap melanggar hukum, bahkan berpahala. Tetapi, jika seseorang itu memungutnya dengan niat untuk mengambil dan menjadikannya sebagai hak miliknya, maka dapat dihukumkan sebagai perampas (*al-ghashib*), sehingga ia dapat diberi sanksi hukum sebagai pelanggar atau pelaku kejahatan. Demikian juga, apabila seseorang menjadikan perhiasan dengan niat memakainya dalam hal yang dibolehkan (*mubah*) maka tidak diwajibkan zakat, tetapi kalau ia mengumpulkannya dengan niat menjadikannya sebagai kumpulan atau koleksi harta maka wajib dikeluarkan zakatnya (an-Nawawi, t.t. 5: 32; as-Suyuthi, t.t. : 5).

Banyak sekali dalil-dalil yang mendukung kaidah maqashid di atas, baik dari ayat-ayat Al-Qur`an maupun dari hadis-hadis Nabi. Umpamanya:

4. Firman Allah dalam Al-Qur`an surat *al-bayyinah* ayat 5, yang berbunyi:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (٥)

Artinya: "Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian Itulah agama yang lurus".

Ayat di atas menegaskan bahwa dalam mengabdi kepada Tuhan hendaklah seseorang itu ikhlas karena Allah. Dalam kaitan dengan ikhlas dan niat, Imam al-Qarafi (t.t. : 61) mengungkapkan sebagai berikut:

الإِخْلَاصُ هُوَ إِرَادَةُ تَمْثِيْلِ الْفِعْلِ إِلَى جِهَةِ اللهِ تَعَالَى وَحْدَهُ خَالِصًا،وَالْقَصْدُ الْمُتَعَلِّقُ بِتَمْثِيْلِ الْفِعْلِ إِلَى جِهَةِ اللهِ تَعَالَى هُوَ النِّيَّةُ. وَصِيْغَةُ الْحَصْرِ فِي الْأَيَةِ تَقْتَضِي أَنَّ مَا لَيْسَ بِمَنْوِيٍّ لَيْسَ مَأْمُوْرًا بِهِ، وَمَا لَيْسَ مَأْمُوْرًا بِهِ لَا يَكُوْنُ عِبَادَةً

Artinya: "Ikhlas itu adalah suatu keinginan melakukan perbuatan tertuju semata-mata hanya karena Allah Ta'ala sendiri secara murni, dan tujuan yang terkait dengan melakukan perbuatan tertuju hanya kepada Allah Ta'ala itu disebut niat. Lafazh pembatasan dalam ayat di atas menuntut pengertian bahwa sesuatu yang tidak diniatkan bukanlah perbuatan yang diperintahkan, dan sesuatu yang tidak diperintahkan itu bukanlah ibadah."

5. Ada juga sebuah hadis tentang niat yang sangat terkenal, yaitu sabda Rasul saw. yang berbunyi:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

Artinya: "Sesungguhnya perbuatan perbuatan itu hendaklah dengan niat. Dan sesungguhnya bagi seseorang itu adalah apa yang diniatkannya.

Sekaitan dengan hadis di atas, Ibn Rajab telah menafsirkannya sebagai berikut: Ungkapan الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ dalam hadis di atas mengandung pengertian bahwa perbuatan-perbuatan itu baik atau buruk, diterima atau ditolak, diberi pahala atau tidak, tergantung dengan niat. Hadis tersebut adalah informasi hukum, yakni baik atau rusaknya perbuatan sesuai dengan baik atau rusaknya niat (Ibn Rajab, t.t: 650).

6. Kemudian ada hadist

عَنْ أَبِيْ مُوْسَى الْأَشْعَرِي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ: الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلْمَغْنَمِ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلذِّكْرِ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِيَرَى مَكَانَهُ، فَمَنْ فِي سَبِيْلِ اللهِ؟ فَقَالَ الرَّسُوْلُ صلى الله عليه وسلم: مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيْلِ اللهِ.

Artinya: Dari Abu Musa al-Asy'ari ra., bahwa ada seorang Arab Badui mendatangi Rasul saw. seraya bertanya: Hai Rasul Allah: ada seorang berperang karena harta rampasan, ada seorang berperang karena dzikir (ingat perintah Allah), ada seorang berperang karena melihat kedudukannya, maka siapakah yang fi sabilillah? Rasul saw menjawab: Orang yang berperang untuk menegakkan kalimat Allah yang tinggi, itulah orang yang berperang fi sabilillah.

Dari hadis di atas dipahami bahwa Rasul saw. dengan tegas menjelaskan, orang yang disebut jihad *fi sabilillah* dan akan mendapatkan pahala berperang adalah selama niat pelakunya itu adalah untuk menegakkan dan meninggikan kalimat Allah, apapun posisi dan kedudukannya. Dengan ungkapan lain, niatlah yang menjadi ukuran syara' dalam menentukan apakah seseorang berperang *sabilillah* atau bukan. Terlihat, betapa urgennya niat dalam melakukan

suatu perbuatan, bukan hanya yang terkait dengan ibadat tetapi juga yang terkait dengan mu'amalat.

Kaidah Kedua:

كُلُّ مَنِ ابْتَغَى فِى تَكَالِيْفِ الشَّرِيْعَةِ غَيْرَ مَا شُرِعَتْ لَهُ، فَقَدْ نَاقَضَ الشَّرِيْعَةَ، وَكُلُّ مَنْ نَاقَضَهَا فَعَمَلُهُ فِى الْمُنَاقَضَةِ بَاطِلٌ، فَمَنِ ابْتَغَى فِى التَّكَالِيْفِ مَا لَمْ تُشْرَعْ لَهُ فَعَمَلُهُ بَاطِلٌ

Artinya: "Setiap orang yang mencari sesuatu dalam hukum syariat yang tidak disyariatkan, maka berarti dia telah membatalkan syariat, dan setiap orang yang membatalkan syariat maka amalnya pada yang dibatalkannya itu adalah batil. Siapa yang mencari hukum sesuatu, yang tidak disyariatkan, maka amalannya adalah batil."

Kaidah maqashid ini sebenarnya adalah penjelas dari kaidah sebelumnya. Kalau kaidah sebelumnya masih bersifat umum, maka kaidah ini memberikan pemahaman kepada kita secara rinci. Untuk lebih mudah memahaminya secara jelas, diberikan contoh-contoh sebagai berikut:

Mengucapkan dua kalimah syahadat, menunaikan shalat dan ibadah-ibadah lain, hanyalah disyariatkan untuk *taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah, dan hanya ditujukan kepada Allah Yang Maha Esa, untuk memberikan penghormatan dan memuliakan-Nya. Manakala seseorang melakukannya dengan tujuan atau niat semata-mata untuk mendapatkan bagian atau keuntungan dunia, padahal bukan dalam situasi darurat, seperti menuturkan dua kalimah syahadat bertujuan supaya darah dan hartanya terjamin; atau seseorang menunaikan shalat karena *riya'* atau *sum'ah* kepada manusia, untuk dipuji, dan ia mendapatkan keuntungan yang bersifat *duniawi*, maka amal perbuatan semacam ini bukanlah termasuk yang disyariatkan, karena maslahat dari disyariatkannya mengucap syahadat dan menunaikan shalat itu, tidak tercapai.

7. Contoh lain adalah masalah zakat. Sesungguhnya tujuan disyariatkan zakat adalah untuk menghilangkan sifat kikir manusia, mendatangkan maslahat kasih sayang terhadap kaum miskin, dan melestarikan kehidupan bersama. Maka siapa saja yang memberikan hibah pada masa mendekati *haul* dari hartanya karena menghindari kewajiban zakat, maka perbuatan semacam ini berarti menguatkan dan melanjutkan sifat kikir, menghilangkan maslahat kasih sayang terhadap kaum miskin. Sesungguhnya, perbuatan menghindari kewajban zakat ini adalah merusak tujuan *syara'*, dan hal ini adalah batil, sepanjang kaidah maqashid di atas.

8. Contoh lain lagi, seorang suami mentalak isterinya pada waktu sakit parah yang membawanya kepada kematian, dengan tujuan atau niat menghalanginya untuk menerima harta warisan. Hukum asalnya, mentalak isterinya itu memang dibolehkan sepanjang sesuai dengan aturan syara'. Tetapi, mentalak isterinya pada waktu sakit parah dengan tujuan supaya menghilangkan hak warisnya adalah menentang tujuan syara', sebab syara' itu bertujuan mewujudkan keluarga yang sakinah dan kasih sayang. Dengan demikian, tindakan mentalak isteri ketika sedang sakit parah, tujuannya tidak lain adalah untuk lari atau menghindari pemberian harta warisan.

Para ulama *ushul al-fiqh* telah sepakat, bahwa apabila ada penentangan dari orang *mukallaf* terhadap tujuan syara', maka perbuatannya itu adalah batil; perbuatannya itu tidak berpengaruh pada hukum syara', yakni tidak sah. Tetapi, mereka berbeda pendapat tentang apakah kerusakan tujuan hukum cukup dengan menilainya batal saja, atau kerusakan itu harus diketahui dengan jelas? Untuk lebih memudahkan kita memahaminya, berikut ini kita lihat dua aliran penting, yaitu:

1. Aliran yang diwakili Hanafiyah dan Syafi'iyah yang tidak menganggap cukup hanya merusak tujuan syara' saja dengan menilainya batil, melainkan harus nyata apa yang membuat kerusakan tujuan syara' itu. Kecenderungan

semacam ini dipahami dari ungkapan-ungkapan mereka sebagai berikut:

a. Pernyataan ulama-ulama Hanafiyah tentang menjual anggur yang tidak akan dijadikan *khamar*. "Tidak apa-apa menjual perasan anggur kepada orang yang diketahui bahwa dia akan menjadikannya khamar, karena maksiat itu tidak terjadi dengan zat perasan anggur tersebut. Terjadinya maksiat, setelah anggur itu berubah menjadi *khamar* (al-Marghinani, t.t: 4: 94 Ibn 'Abidin, t.t. 5: 295). (Logikanya) Perasan anggur itu adalah halal menjualnya, seperti menjual benda-benda hal selainnya, pembelinya itu tidak perlu terbuka tentang apa yang akan dilakukannya, sehingga apabila penjual mengetahui bahwa perasan anggur itu akan dijadikan *khamar* tidak berpengaruh dalam akad selama perbuatan pembeli itu tersembunyi.

b. Demikian juga ungkapan mereka tentang *nikah at-tahlil*. "Adapun seandainya keduanya berniat, tetapi keduanya tidak mengucapkannya, maka tidaklah dianggap (*nikah at-tahlil*), dan laki-laki itu diberi pahala karena tujuan baiknya menikahi perempuan tersebut." (Ibn al-Humam, t.t. 4: 34). Penjelasan lebih lanjut dikemukakan dalam uraian tentang *hilah* yang akan datang.

c. Demikian juga ungkapan mereka tentang menjual harta zakat, untuk lari atau menghindari dari menunaikan zakat. "Seandainya seseorang menjual harta zakat sebelum *haul,* maka hukumnya adalah sah, dan tidak wajib mengeluarkan zakat."

2. Aliran yang diwakili Malikiyah dan Hanabilah, yang menganggap motif atau pendorong menentang tujuan syara' ada pengaruh terhadap tindakan hukum. Atas dasar pemikiran ini, maka:

a. Demikian juga mereka berpendapat, bahwa batalnya menjual anggur kepada pemeras *khamar,* apabila

penjual mengetahui bahwa pembeli itu akan mengubah benda yang dijual itu (menjadi *khamar*), dan menjual anggur itu merupakan media untuk tujuan yang diharamkan.

b. Mereka menetapkan hukum batal *nikah at-tahlil*, baik disyaratkan pada waktu akad atau tidak, dengan memegang niat *al-muhallil al-fasidah,* dan hal itu membatalkan tujuan *asy-Syari'*, dari asal pensyariatan nikah.

c. Penulis sendiri cenderung dengan pendapat aliran Malikyah dan Hanabilah ini, atas dasar tindakan preventif atau *sadd adz-dzari'ah.*

Kadah Ketiga:

الْحِيَلُ الْبَاطِلَةُ هِيَ مَا هَدَمَ أَصْلًا شَرْعِيًّا

Artinya: "Hilah-hilah hukum yang batil itu adalah suatu hilah yang merusak prinsip syara'"

Kaidah maqashid ini merupakan kelanjutan dari kaidah sebelumnya, namun dengan tekanan yang berbeda. Kaidah ini menekankan masalah sikap atau tindakan yang dilakukan seseorang yang seakan-akan sesuai dengan yang disyariatkan, tetapi sesungguhnya merupakan penentangan terhadap tujuan *asy-Syari'*. Inilah yang dikenal dengan *al-hilah* (jama': *al-hiyal*).

Hilah adalah suatu usaha menjadikan perbuatan-perbuatan, yang seakan-akan sesuai dengan tujuan syara', sebagai media-media untuk mengubah hukum-hukum syara' (asy-Syatibi, 1977. 2: 379). Seperti seseorang yang menghibahkan hartanya untuk menghindari *haul* atau zakat; seseorang menikahi perempuan yang ditalak *ba`in kubra* (talak tiga) dengan niat atau tujuan supaya perempuan itu menjadi halal bagi mantan suaminya untuk menikahinya kembali; seseorang menikahi seorang perempuan dengan niat atau tujuan menyengsarakan atau memudharatkannya; seseorang mentalak (menceraikan)

isterinya pada waktu sakit parah (sakit membawa kematian) dengan niat menghalanginya untuk menerima harta warisan.

Sekaitan dengan rumusan *hilah* dan contoh-contohnya, Ibn al-Qayyim mendefinisikannya dengan mengatakan:

التَّحَيُّلُ سَعْيٌ لِإِبْطَالِ مَقْصُوْدِ الشَّارِعِ

Artinya:"Tindakan hilah adalah suatu usaha untuk membatalkan tujuan asy-Syari'." (Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 162).

Formulasi Ibn al-Qayyim ini sangat ringkas tetapi mengandung muatan yang sangat padat, bahwa apapun usaha yang dapat merusak tujuan *asySyari'* disebut *hilah.* Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa *al-mutahayyil* (seseorang pelaku *hilah*), dalam konteks perbuatannya ini, melakukan dua hal yang dilarang. *Pertama,* seseorang itu mengubah sebagian hukum-hukum yang dilarang, seolah-olah dibolehkan. *Kedua,* seseorang itu menjadikan perbuatan sebagai media untuk mengubah hukum-hukum, tetapi pada akhirnya adalah menyelewengkan hukum.

Perlu dikemukakan, seperti ungkapan kaidah maqashid di atas, bahwa *hilah-hilah* yang dicela dan dilarang oleh *asy-Syari'* adalah yang merusak prinsip-prinsip *syara'* dan menentang maslahat yang diakui oleh syara'. Seandainya *hilah* tersebut tidak merusak prinsip-prinsip *syara'* dan atau tidak menentang maslahat yang diakui oleh syara', maka *hilah* tersebut tidak masuk yang dilarang atau yang batil. Atas dasar ini, maka para ulama *ushul al-fiqh* telah membagi *hilah* itu kepada beberapa bagian, yaitu:

1. *Hilah* yang tidak diperselisihkan lagi tentang dilarangnya atau batilnya, yaitu: *hilah* berbentuk media yang seakan-akan disyariatkan, namun telah dapat dipastikan merusak tujuan *asy-Syari'*. Umpamanya, *hilah-hilah* orang-orang munafik dan orang-orang *riya`* atau *sum'ah* dalam memberikan sedekah (amal perbuatan yang dilakukan seserang hanya semata-mata ingin dilihat atau ingin didengar dan diuji orang lain).

2. *Hilah* yang tidak diperselisihkan lagi tentang bolehnya. Umpamanya, mengucapkan kalimat *al-kufr* karena terpaksa, tanpa meng-*i'itiqad*-kan kebenaran kalimat yang diucapkannya tersebut. Ini diizinkan oleh syara' berdasarkan *nash* untuk memelihara tujuan *dharuri,* yaitu memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*). Seperti dinyatakan dalam firman Allah surat an-nahl ayat 106, yang berbunyi:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: "Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar".

3. *Hilah* yang masih bersifat *musykil* (masih diragukan atau tidak jelas apakah dibolehkan atau tidak). Bagian ketiga ini belum jelas atau belum pasti (*qath'i*), apakah dapat dikategorikan dengan *hilah* bagian pertama yang dibolehkan atau dikategorikan *hilah* bagian kedua yang tidak dibolehkan. Dengan ungkapan lain, *hilah* bagian ketiga itu tidak diketahui secara jelas, apakah sesuai dengan tujuan *asy-Syari'* atau *hilah* itu beralih kepada menyalahi maslahat yang diciptakan oleh syariat.

   Masih terkait dengan tema di atas, Imam asy-Syatibi memandang bahwa adanya pembagian *hilah* di kalangan ulama *ushul al-fiqh*, mengisyaratkan tidak semua *hilah* dilarang, melainkan ada sebagiannya yang dibolehkan oleh syariat atau paling tidak sejalan dengan tujuan syariat. Ulama Malikiyah umpamanya, seperti dikemukakan Imam asy-Syatibi, berpendapat tidak sahnya talak terhadap isteri pada saat seseorang sedang sakit parah yang membawa kematian; tidak bolehnya *nikah at-tahlil*; selanjutnya tujuan penjual dan pembeli melakukan

jual-beli *'inah* (*bai' al-'inah*) di sini bertentangan dengan tujuan *asy-Syari'*, karena sasaran akhirnya akan berujung kepada jual-beli yang dilarang, yakni menuju transaksi riba` yang diharamkan. Berbeda dari ini, Ulama Syafi'iyah mengatakan sahnya talak terhadap isteri pada saat seseorang sedang sakit parah (sakit membawa kematian); dan pendapat asy-Syafi'iyah dan al-Hanafiyah tentang bolehnya *nikah at-tahlil* selama tidak dinyatakan dalam akad sesuatu yang mensyaratkan waktu; dan pendapat asy-Syafi'iyah yang membolehkan jual-beli *'inah* (*bai' al-'inah*). Mereka memandang bahwa masalah-masalah ini tidaklah akan merusak tujuan *as-Syari'*. Keberadaan masalah ini dimasukkan dalam kategori bagian ketiga, yang menjadi bagian yang tidak jelas. Berdasarkan apa yang nyata bagi mereka, berupa dalil-dalil yang memberi petunjuk – sesuai dengan apa yang mereka pahami darinya- bahwa tujuan *asy-Syari'* tidaklah rusak dengan penetapan hukum-hukum semacam ini.

Dalam analisis lebih lanjut terkait dengan hal-hal di atas, dapat dikemukakan sebagai berikut:

4. Mengenai *nikah at-tahlil* atau *nikah al-muhallil*, Ibn al-Humam (t.t. 4: 34) membangun argumen sahnya nikah semacam itu, dengan mengatakan :

لَمَّا سَمَّاهُ الشَّارِعُ مُحَلِّلًا دَلَّ عَلَى صِحَّةِ النِّكَاحِ، لِأَنَّ الْمُحَلِّلَ هُوَالْمُثْبِتُ لِلْحَلِّ، فَلَوْكَانَ فَاسِدًا لَمَا سَمَّاهُ مُحَلِّلًا

Artinya: "Manakala asy-Syari' menamakannnya muhallil (menghalalkan) niscaya menunjukkan atas sahnya nikah tersebut. Karena al-muhallil itu adalah menetapkan bagi sesuatu yang halal, maka kalau nikah tahlil itu adalah fasid, niscaya as-Syari' tidak menamakannya (menyebutnya) muhallil."

5. Mengenai jual-beli *'inah* (*bai' al-'inah*) menurut asy-Syafi'iyah, dipahami bahwa ketika mereka mengatakan bolehnya jual-beli semacam ini, mereka membangun argumen hukum ini berdasarkan apa yang tampak bagi

mereka dalam memahami dalil-dalil dan berdasarkan apa yang mereka pahami dari zhahir *nash-nash* yang memberi petunjuk kepada hukum itu. Di antara dalil-dalil yang menjadi sandaran mereka adalah sebuah hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudri dan Abu Hurairah ra. :

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، اِسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ فَجَاءَهُ بِتَمَرٍ جُنَيْبٍ – وَهُوَ نَوْعٌ جَيِّدٌ مِنَ التَّمَرِ- فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : أَكُلُّ تَمَرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟ قَالَ: لَا، وَاللهِ يَا رَسُوْلَ اللهِ! إِنَّا لَنَأْخُذَ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : لَاتَفْعَلْ، بِعْ الْجُمَعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَرَاهِمِ جُنَيْبًا

(أخرجه البخاري ومسلم)

Artinya: "Sesungguhnya Rasul saw. mempekerjakan seorang laki-laki di Khaibar, maka ia membawakannya tamar (kurma) Junaib –yaitu jenis tamar (kurma) yang terbaik- Lalu Rasul saw. bersabda: Apakah semua tamar Khaibar begini? Laki-laki itu menjawab: tidak, demi Allah ya Rasul Allah! Sesungguhnya kami mengambil satu sha' dengan dua sha', dan dua sha' dengan tiga sha'. Lalu Rasul saw. bersabda: Jangan engkau lakukan, belilah segenggam dengan beberapa dirham, kemudian belilah Junaib dengan dirham-dirham itu." (H.R. al-Bukhari – Muslim).

Wajh al-istidlal dari hadis di atas, bahwa Nabi saw. berkata kepada laki-laki tersebut: Juallah tamar yang kering dengan beberapa dirham, kemudian dengan dirham itu belilah tamar (kurma) yang bagus, tanpa merinci antara membeli tamar yang baik dari pembeli pertama atau dari orang lain, maka hal itu menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan (asy-Syafi'i, t.t: 2: 201; an-Nawawi, t.t. 11: 24). Demikianlah, sesungguhnya jual-beli yang ada dalam hadis di atas, adalah jual-beli satu *sha'* (+- 2700 gram atau 2,7 kg. ada yang mengatakan 2750 atau 2,75 kg.) dengan dua *sha'*, dan pengantara (media) antara keduanya adalah

akad dirham-dirham, maka sebab itu dibolehkan (al-'Asqalani, t.t. 4: 400; Ibn al-Qayyim, 1977. 3: 222).

Kaidah Keempat:

كُلُّ فِعْلٍ مَأْذُوْنٍ فِيْهِ يَصْبَحُ غَيْرَ مَأْذُوْنٍ فِيْهِ، إِذْ أَلَ إِلَى مَفْسَدَةٍ غَالِبَةٍ أَوْأَكْثَرِيَّةٍ،سَوَاءٌ أَقَصَدَ الْمُمَارِسُ لِلْفِعْلِ ذَاكَ الْمَآلَ أَمْ لَمْ يَقْصِدْهُ

Artinya: "Semua perbuatan yang diizinkan menjadi tidak diizinkan, ketika beralih kepada kemafsadatan yang mayoritas atau kebanyakan, baik pelakunya berniat melakukan perbuatan itu ada efeknya atau tidak

Kaidah maqashid ini menjelaskan tentang pengaruh pertentangan dalam suatu fakta antara efek (akibat) perbuatan dan tujuan *asy-Syari'* tentang perbuatan tersebut. Terkadang perbuatan itu sebenarnya dibenarkan oleh *asy-Syari'*, tetapi efek atau akibatnya akan memunculkan hal negatif atau mafsadat, sehingga hal yang tadinya dibolehkan menjadi tidak dibolehkan. Kaidah maqashid ini dengan demikian, sejalan dengan kaidah *sadd adz-dzari'ah* atau tindakan preventif, karena akan memunculkan dampak negatif. Ada beberapa contoh yang dapat dikemukakan:

1. Pada mulanya perbuatan seseorang itu tidaklah dimaksudkan untuk membahayakan orang lain, sehingga ia diizinkan. Tetapi, apabila perbuatan itu dilakukan maka menurut kebiasannya akan melahirkan mafsadat atau bahaya bagi orang lain, seperti menggali sumur di belakang pintu rumah orang lain yang keadaannya gelap, sehingga orang yang akan memasuki rumah tersebut dipastikan akan masuk ke dalam sumur itu. Maka dalam hal ini, penggalian sumur itu adalah dilarang, haram hukumnya. Apabila tetap dilakukan oleh seseorang, maka seseorang itu harus bertanggung jawab, baik pidana maupun perdata atas akibat negatif yang timbul.
2. Pada mulanya perbuatan seseorang itu tidaklah dimaksudkan untuk membahayakan orang lain, tetapi

perbuatan itu ada kemungkinan akan membawa kepada mafsadat, walaupun jarang terjadi. Umpamanya, menggali sumur di suatu tempat yang biasanya tidak akan membawa kepada mafsadat, berupa jatuhnya seseorang ke dalamnya. Maka dalam keadaan ini hukumnya tetap sebagai asalnya, yaitu dibolehkan, karena maslahat itu apabila ia dominan maka yang nadir atau jarang tidaklah diperhitungkan, tidaklah dipertimbangkan. Sebab, dalam hukum kebiasaan, memang tidak ada masahat itu yang lepas dari mafsadat (asy-Syatibi, 1977. 2: 358). Dengan ungkapan lain, tidak mungkin pada sesuatu itu hanya maslahat saja, sebagaimana tidak mungkin hanya mafsadat saja.

3. Pada mulanya perbuatan itu merupakan hak seseorang yang memang dibolehkan, tetapi perbuatan itu diduga kuat dapat menjadi sebab terjadinya bahaya atau mafsadat bagi orang lain, maka dugaan kuat itu diberlakukan sama dengan keyakinan atau kepastian, sebab itu perbuatan seseorang itu harus dicega, tidak boleh dialihkan kepada hukum asalnya, berupa izin atau kebolehan (asy-Syatibi, 1977. 2: 356). Umpamanya, menjual anggur kepada orang yang akan membuat *khamar*; dan menjual senjata kepada negeri musuh, karena transaksi-transaksi semacam ini diduga kuat akan membawa kepada mafsadat.

4. Perbuatan yang dilakukan seseorang itu dapat membawa kepada banyak (*katsir*) terjadi kemafsadatan, tidak sering (*la ghalib*) dan tidak pula jarang (*la nadir*). Dengan ungkapan lain, terjadinya bahaya (mafsadat) atau tidak terjadinya itu diperkirakan *fifty-fifty*. Keadaan ini menjadi objek pembicaraan para ulama ilmu *ushul al-fiqh,* umpamanya jual beli *'inah (bai' al-'inah).* Seperti telah disinggung sebelumnya, di antara ulama yang membolehkannya adalah Imam asy-Syafi'i, sedangkan ulama yang tidak membolehkannya adalah Imam Maliki.

Catatan:

Konsep al-Ghalib (kebanyakan = *zhann*) dan *al-Katsir* (banyak) dan *an-Nadir* (jarang)

Terkait dengan kaidah maqashid di atas, ada beberapa istilah yang perlu dipahami maknanya secara tepat dan akurat dalam konteks penetapan dan penerapan aturan hukum, yaitu: kata *al-ghalib* (kebanyakan = *zhann*), kata *al-katsir* atau *aktsar* (banyak atau lebih banyak), dan kata *an-nadir* (jarang). Kendatipun demikian, kalau ada *clue* atau *qarinah* atau tanda dan petunjuk khusus, terkadang istilah *al-katsir* (banyak) itu harus dipertimbangkan sebagai *al-ghalib* (kebanyakan) dalam upaya pencegahan terjadinya suatu kejahatan dalam masyarakat.

Ada beberapa dalil yang memperkuat pandangan di atas, yaitu:

5. Rasul saw. telah mengharamkan melakukan *khalwat* (menyepi) antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan *ajnabiyah*, dengan sabdanya:

أَلَا، لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ

(أخرجه مسلم وابن حبان)

Artinya: "Ketahuilah (perhatikanlah), janganlah sekali-kali seorang laki-laki ber-khalwat dengan seorang perempuan, karena orang ketiganya adalah syaiton." (H. R. Muslim dan Ibn Hibban).

Wajah al-istidlal dari hadis ini adalah bahwa mafsadat zina banyak (*katsir*) terjadi akibat ber-*khalwat,* walaupun bukan kebanyakannya (*ghalib*), namun Rasul saw. menempatkan 'banyak' (*katsir*) sama dengan 'kebanyakan' (*ghalib*) dalam mendorong hukum pencegahan, yakni supaya ber-*khalwat* itu benar-benar tidak boleh dilakukan, karena akan berujung kepada terjadinya perzinaan. Hal ini dipahami dari penggunaan *nun li at-ta'kid.*

6. Larangan Nabi saw membangun masjid di atas kubur, dengan sabdanya:

لَاتَتَّخِذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَائِكُمْ مَسَاجِدَ

(أخرجه البخاري ومسلم وأبوداود والنسائي)

Artinya: "Janganlah kamu menjadikan kuburan nabi-nabi kamu sebagai masjid." (H.R. al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan an-Nasa`i).

Alasannya, karena takut terjadi kemafsadatan terhadap kubur-kubur itu, dengan membesar-besarkannya, mengagung-agungkannya, bahkan beribadah dan shalat dikaitkan dengannya. Ini adalah kemafsadatan yang banyak terjadi, karena terkait dengan kemungkinan menggangu akidah, bahkan merusaknya.

7. Larangan Nabi saw. melakukan jual-beli salaf. Adapun bentuk masalahnya adalah: Seorang penjual mengutangi seorang pembeli suatu barang dengan harta seribu rupiah, kemudian penjual itu membeli barang tersebut kepada pembeli itu dengan harga yang lebih besar. Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa mu'amalah semacam ini dapat berujung kepada perbuatan jual-beli *riba'*.

8. Larangan Nabi saw. menunaikan puasa sehari atau dua hari sebelum puasa bulan ramadhan, kecuali orang yang sudah terbiasa berpuasa, maka dalam hal ini tidak dilarang. Ibn Hajar menjelaskan bahwa mendahului puasa bulan ramadhan sehari atau dua hari akan berubah kepada efek yang dilarang. Sebab, hukum itu dikaitkan dengan *ru`yah,* siapa saja yang puasa sehari atau dua hari mendahului ramadhan, maka berarti ia berusaha mencederai kehormatan hukum itu.

Terjadinya akibat-akibat perbuatan semacam ini bukanlah bersifat pasti dan bukan juga kebanyakan atau mayoritas (*ghalib* atau *zhann*), melainkan hanya banyak (*katsir*) terjadi mafsadat apabila perbuatan-perbuatan tersebut di atas dilakukan. Tetapi, dalam hal ini Rasul saw. menempatkan

‘banyak’ (*al-katsir*) sebagai atau sama dengan kebanyakan (*ghalib*) atau istilah yang digunakan إِقَامَةُ الْكَثْرَةِ مَقَامَ الْغَلَبَةِ (penempatan posisi banyak pada posisi kebanyakan).

BAB VII
KHULASHAH

Sebagai *khulashah* atau kesimpulan dari uraian kajian tentang kaidah-kaidah maqashid yang telah dikemukakan dalam bab-bab sebelumnya, maka penulis dapat menyampaikan hal-hal sebagai berikut, yaitu:

1. Sepanjang kajian yang Saya lakukan dari tulisan-tulisan yang relevan, dasar-dasar perumusan kaidah-kaidah maqashid yang dijadikan sandaran oleh para ulama *ushul al-fiqh* adalah *nash-nash* berupa ayat-ayat Al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi saw., baik yang bersifat universal (*an-nushsuh al-kulliyah*) maupun yang bersifat partikular (*an-nushush al-juz`iyah*).
2. Kaidah-kaidah maqashid, secara kebahasaan, berarti kaidah-kaidah, aturan-aturan atau patokan-patokan yang bersifat umum mengenai jenis-jenis atau kategori-kategori masalah-masalah yang masuk dalam rumusan tujuan-tujuan hukum Islam. Sedangkan secara kemaknaan atau menurut istilah para ulama *ushul al-fiqh,* kaidah-kaidah maqashid adalah proposisi-proposisi atau rumusan-rumusan kaidah-kaidah yang bermuatan tentang substansi dan esensi tujuan-tujuan di balik hukum yang ditetapkan. Ada perbedaan antara kaidah-kaidah maqashid dengan kaidah-kaidah fiqih, sekalipun sama-sama proposisi (*qadhiyah*). Kalau kaidah-kaidah maqashid

adalah proposisi-proposisi yang merupakan generalisasi dari tujuan-tujuan di balik hukum yang ditetapkan (*the aim behind the law*). Sedangkan kaidah-kaidah fiqih adalah proposisi-proposisi yang merupakan generalisasi dari hukum-hukum fiqih.

3. Banyak kategori atau macam-macam kaidah maqashid yang dikemukakan oleh para ulama *ushul al-fiqh,* seperti dapat dilihat dalam berbagai karya yang mereka hasilkan. Umpamanya dalam kitab *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* karya Imam asy-Syatibi, kitab *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, karya "Izz ad-ddin ibn Abdis Salam, kitab *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin* karya Ibn Qayyim al-Jauziyah, dan karya-karya ulama modern dan kontemporer, termasuk kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* yang ditulis oleh para ulama di bidangnya.

Kendatipun demikian, dalam tulisan ini kategori kaidah-kaidah maqashid tersebut dibagi kepada tiga macam, yaitu:

1. Kaidah-Kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema maslahat-mafsadat dan berbagai rinciannya, seperti kaidah tentang pengakuan *asy-Syari'* terhadap maslahat; kaidah-kaidah tentang pembagian dan tingkatan maslahat: dan kaidah-kaidah maqashid yang terkait dengan *mukammil* (penyempurna) dari tiga tingkatan maslahat tersebut.

2. Kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan tema tentang prinsip menghilangkan kesempitan dan kesulitan, dan berbagai macam kaidah yang merupakan rincian-rinciannya.

3. Kaidah-kaidah maqashid yang berkaitan dengan perlunya seorang mujtahid atau ahli hukum untuk memperhatikan efek-efek atau akibat-akibat yang akan muncul ketika mengimplementasikan hukum-hukum yang ditetapkan, termasuk tentang kesesuaian antara tujuan-tujuan *mukallaf* dengan dengan tujuan-tujuan *asy-Syari'*.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd Rabbih, Muahammad as-Sa’id ‘Ali. 1980. *Buhuts fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha ‘Ind al-Ushuliyin.* Mesir: as-Sa’adah.

Abu Zahrah, Muhammad. 1958. *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi).

Alim, Yusuf Hamid. 1991. *alMaqashid al-‘Ammah li asy-Syari’ah al-Islamiyah,* (Beirut: Dar al-Fikr).

Al-Ashfihani, arRaghib al-Husain ibn Muhammad, 1992. *Mufradat Alfadzh al-Qur`an,* tahqiq Shafwan Dawudi, (ad-ar asy-Syamiyah).

Al-Anshari, Nizhamuddin Zakariya. 1334 H. *Fawatih ar-Rahamut Syarh Musallam ats-Tsubut.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bannani, 1983. *Hasyiyah al-Bannani ‘Ala Syarah al-Mahalli ‘ala Matn Jam’ al-Jawami’.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Athiyah, Jamal ad-Din. 2003. *Nahwa Taf’il Maqashid asy-Syari’ah.* Oman: Cabang al-Ma’Had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami.

Audah, Jaser. 2010. *Maqashid asy-Syari’ah: Dalil li al-Mubtadi`in.* London: Cabang al-Ma’Had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami.

Bik, Muhammad al-Bukhari. *Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bukhari, ‘Abd al-Aziz, 1978. *Kasyf al-Asrar Syarah Manar al-Anwar.* Beirut: Dar al-Fikr.

Farouq, Abu Zaid. t.t. *asy-Syari’ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin.* Kairo: Dar al-Mauqif.

Al-Fasi, ‘Allal. t.t. *Maqashid asy-Syari’ah wa Makarimuha,* (aRyadh: Maktabah al- Wahdah al-‘Arabiyah).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 1322 H. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh.* (Beirut: Dar al-Fikr.

-------. t.t. *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul.* (Beirut: Dar al-Fikr).

....., t.t. *Mi'yar al-'Ilm.* (Beirut: Dar al-Fikr).

-------. t.t. *Ihya` 'Ulum ad-Din.* (Beirut: Dar al-Fikr).

....., t.t. *Syifa` al-Ghalil,* (Beirut: Dar al-Fikr).

Habib, Muhammad Bakar Isma'il. 1427 H. *Maqashid asy-Syari'ah Ta'shilan wa Taf'ilan.* Rabithah al-'Alam al-Islami.

Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories.* (London: Cambridge University Press).

Hasballah, 'Ali. 1986. *Ushul at-Tasyri' al-Islami,* Mesir: Dar al-Ma'arif).

Ibn 'Asyur, Muhammad athThahir. 1979. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamyah,* (Tunis: asy-Sirkah at-Tunisiyah)

Ibn al-Manzhur, 1955. *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Ibn Khaldun, *Muqaddimah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn al-Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ibrahim, Duski, 2004. *Ushul al-Fiqh*, (Palembang: Rafah Press).

....., 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra` al-Ma'nawi,* (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).

....., 2015. *Perbandingan Mazhab,* (Palembang: Rafah Press).

....., 2015. *Bangunan Ilmu dalam Islam.* (Palembang: Karya Sukses Mandiri).

....., 2019. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*, Palembang, Noer al Fikri

....., 2019. *Al-Qawa`id al-Ushuliyah (Kaidah-Kaidah Aspek Kebahasaan),* Palembang, Noer al-Fikri.

I Doi, Abdurrahman. 1992. *Shari'ah: The Islamic Law.* Kuala Lumpur: Zafar Sdn.

Ihmidan, Ziyad Mahhamad. 2008. *Maqashid asy-Syar'iyah al-Islamiyah.* Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

'Imarah, Muhammad. 989. *Ma'alim al-Manhaj al-Islami.* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Al 'Izz ibn 'Abdis Salam. 1992, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,* (Beirut Dar al-Fikr).

al-Juwaini, Abu al-Ma'ali 'Abdul Malik ibn Abdullah, 1992. *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* (Qathar, t.p.).

al-Kailani, Abdurrahman Ibrahim, 2000. *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam asy-Syatibi,* (Dimasq Dar al-FikrI.

Khallaf, Abdul Wahhab, 1968. *'Ilm Ushul al-Fiqh,* (Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah).

Al-Khin, Mushthafa Sa'id. 1983. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*, (Beirut: Mu`assasah).

Luwes, Ma'luf. 1992. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab,* (Beirut: Dar al-Fikr).

Al-Madani, Muhammad. t.t. *Mawathin al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyah,* Beirut: al-Maktab al-Islami).

Al-Mahalli, Jalaluddin, t.t. *al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh,* (Jeddah: al-Haramain).

Al-Makki, Syekh Abu Thalib. t.t. *'Ilm al-Qulub.* (Kairo: Maktabah al-Qahirah).

Mas'ud, Muhammad Khalid. 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Staudy of Abu Ishaq al-Shatibis' Life and thought.* Islamabad: Islamic Research Institute.

Muhammad 'Imarah, *Ma'alim al-Manhaj al-Islami.* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Mudjib, Abdul. 2001. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh (Al-Qawa'id al-Fiqhiyah).* Jakarta: Kalam Mulia.

Musbikin, Imam. 2001. *Qawa'id Fiqhiyah.* Jakarta: Radja Grafindo Persada.

An-Nasysyar, 'Ali Sami. 1947. *Manhaj al-bahts 'Ida Mufakkiri al-Islam wa naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Aristhothelisi.* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Nasution, Harun. 1986. *Akal dan Wahyu dalam Islam,* (Jakarta: UI Press).

Rahman, Fazlur. 1994. *Islamic Methodolgy in History,* (Delhi India: Adams Publisher & Distributors).

..... 1984. *Membuka Pintu Ijtihad.* Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin. (Bandung: Pustaka Hidayah).

ar-Raisuni, Ahmad. 1992. *Nazhariyah al-Maqashid 'Inda al-Imam asy-Syafi'i,* (al-Ma'had al-'Alami lil al-Fikr al-Islami).

Ar-Razi, Fakhr ad-Din, Muhammad ibn 'Umar ibn Husein, 1992. *al-Mahshul min 'Ilm al-ushul* (Beirut: Mu`ssasah ar-risalah)

Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Ar-Risalah.* Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.

Asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1977. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah.* Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah.

-------. t.t. *al-I'tisham.* Beirut: Dar al-Fikr.

As-Sarakhsi Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad. 1993. *Ushul as-Sarakhsi.* Beirut: Dar al-Fikr.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. 1990. *Falsafah Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

As-Suyuthi, Jalaluddin. 1958. *Al-Asybah wa an-Nazha`ir.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. T.t. *Ar-Risalah.* Kairo: Mushthafa al-Babi al Halabi wa Auladuh.

Asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. t.t. *Irsyad al-Fuhul.* Beirut: Dar al-Fikr.

Asy-Syirazi, Abu Ishaq. t.t. *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh.* Semarang: Toha Putera.

'Ulwan, Fahmi Muhammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Wa Maqashid at-Tasyri' al-Islami.* Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-'Ammah.

Usman, Muslih. 1997. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fuqhiyah.* Jakarta: Rajawali Press.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami.* Bandung: P.T. al-Ma'arif.

Al-Yubi, Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ud. 1998. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqatuha bi al-Adillah asy-Syar'iyah.* Al-Mamlakah as-Sa'udiyah al-'Arabiyah: Dar al-Hijrah.

Zaid, Mushtafa. *Nazhariyah al-Mashlahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyah wa Najm ad-Din ath-Thufi,* Mesir: Dar al-Fikr al-Islami).

az-Zarkasyi, Badr ad-Din ibn Bahar ibn 'Abdillah, 1988. *al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh,* (Kuwait)

Az-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami,* (Beirut: Dar al-Fikr).

....., 1995. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh,* (Beirut: Dar al-Fikr).

Biodata Singkat Penulis

Duski Ibrahim, yang semula bernama Duski Ulum, dilahirkan di desa Karang Agung, Kecamatan Kota Agung, Kabupaten Lahat, Provinsi Sumatera Selatan, 13 April 1963. Belajar membaca dan berhitung sederhana dengan guru-guru : Adam, Tabrani, Alisman, Hidayat, Muyen, dan lain-lain. Belajar membaca Al-Qur`an di kampung dibawah bimbingan guru-guru : Guru Sarnubi, Guru Syarifudin, Guru Saquf, Guru Armin, dan tentunya dengan Orang Tua sendiri, terutama membaca kitab-kitab Arab Melayu. Kemudian, nyantri di Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung (1975-1986) belajar *'ulum al-lughah al-'arabiyah* dan membaca kitab kuning di bawah bimbing para Kiayi. Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syariah IAIN (sekarang UIN) Raden Fatah Palembang, S2 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sumatera Utara (1999), dan Pendidikan S3 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah) Jakarta (2006). Pekerjaan: Dosen Fakultas Syariah dan Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang. Pangkat/Golongan Guru Besar IV/d. Jabatan: Dekan Fakultas Syariah IAIN (sekarang Fakultas Syariah dan Hukum UIN) Raden Fatah Palembang (2007- 2015). Direktur Program Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang (2016-2020). Pengalaman, antara lain, : Menjadi Promotor dan Penguji di Program Doktor Fakultas Hukum UNSRI; Penguji Disertasi di Program Doktor UIN Raden Intan Lampung, Penguji Disertasi berbahasa Arab di UNISSA Brunei Darussalam, Pemakalah di UKM Malaysia, Pembimbing dan Penguji Kolokium Mahasiswa Program Doktor, kerjasama Pps UIN Raden Fatah dengan beberapa Unversitas di Malaysia, Brunei Darussalam dan Thailand. Putera kelima dari Ibrahim bin Seniring (alm) dan dasemah binti Jenaim (almh) ini, beristerikan Wartini dan memiliki putera-puteri: Hijjasnaini, S.Kom.; Rahmah Meladiah, SH., MH.; dan Abdul Aziz (Mahasiswa S1 Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada).

HALAQOH NASIONAL
FIKIH PERADABAN
Dengan Tema
FIKIH SIYASAH DAN NEGARA BANGSA
KH. A. Sa'id Asrori
Katib Am PBNU
Prof. Dr. Duski Ibrahim, M. Ag
Direktur Pasca Sarjana UIN Raden Fatah Palembang
Dr. KH. Rosyidin Hasan, M. Pd. I
Rais Syuriah PCNU Kota Palembang
Kamis, 22 Desember 2022, Pukul 09.00 s/d Selesai
bertempat di Aula Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
LIVE STREAM
Pondok Pesantren Sabilul Hasanah
Sabilul Hasanah

LAPOR!

UIN
RADEN FATAH
PALEMBANG

نهضة العلماء
N U